MITTEILUNGEN
DES
DEUTSCHEN
ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS
ABTEILUNG KAIRO

BAND 16

FESTSCHRIFT
ZUM 80. GEBURTSTAG VON
PROFESSOR DR. HERMANN JUNKER

II. TEIL

1958
OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

EGYPTOLOGY
ARCHIVE
www.egyptologyarchive.com

MIT 35 TEXT- UND 48 TAFELABBILDUNGEN

Alle Rechte vorbehalten
© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958
Photomechanische oder photographische Wiedergaben
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Professor Dr. HERMANN JUNKER,
dem großen Gelehrten, dem geliebten Lehrer,
dem hochverehrten Jubilar,
dem einstigen Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo,
überreicht zum 80. Geburtstag
am 30. November 1957

Als I. Teil dieser Festschrift
erschien Band 15 der „Mitteilungen"

INHALTSVERZEICHNIS

Giuseppe Botti, Il contratto di matrimonio del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Papiro demotico n. 2037 B) 1

Hellmut Brunner, Eine Dankstele an Upuaut 5

Ricardo A. Caminos, A Prayer to Osiris 20

J. Černý, Name of the King of the unfinished pyramid at Zawiyet el-Aryân 25

J. J. Clère, Fragments d'une Nouvelle Représentation Egyptienne du monde 30

Silvio Curto, L'espressione "*prj-ḫrw*" nell' Antico Regno 47

François Daumas, Un Duplicata du premier Décret Ptolémaïque de Philae 73

Christiane Desroches-Noblecourt, Un petit "Monument" de Théologie memphite .. 83

H. W. Fairman, A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu 86

R. O. Faulkner, The Battle of Kadesh 93

Gerhard Fecht, Zu den Namen ägyptischer Fürsten und Städte in den Annalen des Assurbanipal und der Chronik des Asarhaddon 112

Walter Federn †, *Ḥtp (r)dj(w) (n)'Inpw*; zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel 120

Henry George Fischer, An Early Occurence of *ḫm* "servant" in Regulations Referring to a Mortuary Estate 131

Jean Sainte Fare Garnot, Sur le nom de "l'Horus cobra" 138

George R. Hughes, The Sixth Day of the Lunar Month and the Demotic Word for "Cult Guild" 147

Jean Jacquet, Un Bassin de Libation du Nouvel Empire dédié à Ptah. Première Partie. L'architecture 161

Helen Wall-Gordon, A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah. Second Part. The Inscriptions 168

Jozef M. A. Janssen, Über Hundenamen im pharaonischen Ägypten 176

Werner Kaiser, Zur vorgeschichtlichen Bedeutung von Hierakonpolis 183

Hans Kayser, Die Gänse des Amon (Eine Neuerwerbung des Pelizaeus-Museums) 193

Hermann Kees, Die weiße Kapelle Sesostris' I. in Karnak und das Sedfest 194

Günter Lanczkowski, Die Geschichte vom Riesen Goliath und der Kampf Sinuhes mit dem Starken von Retenu 214

Michel Malinine, Deux documents égyptiens relatifs au dépôt (P. Louvre E. 7861 et P. Caire 30657) 219

H. de Meulenaere, Le Vizir Harsiêsis de la 30e Dynastie 230
Charles F. Nims, A Demotic "Document of Endowment" from the Time of Nectanebo I 237
Alexandre Piankoff, Les Peintures dans la Tombe du roi Aï 247
Georges Posener, Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux 252
Serge Sauneron, L'Abaton de la campagne d'Esna 271
T. Säve-Söderbergh, Eine Gastmahlsszene im Grabe des Schatzhausvorstehers Djehuti 280
M. Anwar Shoukry, The So-Called Stelae of Abydos 292
William Kelly Simpson, A Hatnub Stela of the Early Twelfth Dynasty 298
Walter C. Till, Johannes der Täufer in der koptischen Literatur 310
Jean Vercoutter, Une Epitaphe Royale Inédite du Sérapéum *(Contribution à l'Histoire des Apis et du Sérapéum de Memphis)* 333
Aksel Volten, Das Harpunierergestirn 346
Werner Vycichl, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung 367
Henri Wild, Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amen-hotep-fils de Hapou 406
Jean Yoyotte, Notes de Toponymie Egyptienne 414

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AASOR = *Annual of the American Schools of Oriental Research.* New Haven
AAW = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*
AE = *Ancient Egypt (and the East).* London, New York
ÄF = *Ägyptologische Forschungen.* München
AJSL = *The American Journal of Semitic Languages and Literatures.* Chicago
AR = Altes Reich
Ar Or = *Archiv Orientální.* Prag
ASAE = *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte.* Le Caire
BAe = *Bibliotheca Aegyptiaca.* Bruxelles
BAR = Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 vol. Chicago
Beiträge Bf = *Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde.* Kairo
BIFAO = *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale.* Le Caire
BM = British Museum
BMMA = *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art.* New York
Brugsch, *DG* = Henri Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'Ancienne Egypte.* Leipzig
Cairo *CG* = *Catalogue Général du Musée du Caire*
CASAE = *Cahier N° .. Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Egypte.* Le Caire
CdE = *Chronique d'Egypte.* Bruxelles
CRAIBL = *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris
CT = de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, 6 vol. Chicago
DG = Henri Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, 7 t. Le Caire
DLZ = *Deutsche Literaturzeitung.* Leipzig
EEMM = *The Metropolitan Museum of Art, The Egyptian Expedition. Supplement to the Bulletin of the Metropolitan Museum of Art.* New York
EES = Egypt Exploration Society. London
ER = *Egyptian Religion.* New York
FIFAO = *Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale.* Le Caire
Gardiner, *AEO* = Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vol. Oxford
GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen.* Göttingen
IFAO = Institut français d'Archéologie orientale. Le Caire
JAOS = *Journal of the American Oriental Society.* Baltimore
JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology.* London
JNES = *Journal of Near Eastern Studies.* Chicago
JPOS = *Journal of the Palestine Oriental Society.* Jerusalem
LÄS = *Leipziger Ägyptologische Studien.* Leipzig
LD = Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*
MDIK = *Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo*

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.* Berlin
MFA = Museum of Fine Arts. Boston
MIFAO = *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire*
MIO = *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung.* Berlin
MMAF = *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*
MR = Mittleres Reich
MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch(-Ägyptisch)en Gesellschaft.* Leipzig (Berlin)
NR = Neues Reich
OIC = *Oriental Institute Communications.* Chicago
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.* Leipzig
OMRO = *Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*
PETRIE, *RT* = PETRIE, *The Royal Tombs of the First Dynasty,* 2 vol. London
PM = PORTER and MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings,* 7 vol. Oxford
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.* London
PW = PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Stuttgart
Pyr. (PT) = SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte,* 4 Bde. Leipzig
RANKE, *PN* = RANKE, *Die altägyptischen Personennamen,* 2 Bde. Glückstadt
RdE = *Revue d'Egyptologie.* Le Caire
Rev. Egyptol. = *Revue Egyptologique.* Paris
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen
RT = *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.* Paris
SAW = *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*
TB = Totenbuch
ThLZ = *Theologische Literaturzeitung.* Leipzig
UGAÄ = *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens.* Leipzig
Urk. = *Urkunden des ägyptischen Altertums.* Leipzig
VIO = *Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung.* Berlin
Wb. = ERMAN und GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* Wien
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.* Berlin (Leipzig)
ZÄS = *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.* Leipzig
ZAW = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* Berlin
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig bzw. Wiesbaden
ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.* Wiesbaden (Leipzig, Stuttgart)
ZfSem. = *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete.* Leipzig

TAFELVERZEICHNIS

I. Papiro demotico n. 2037 B del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Recto, ll. 1—4)
II. Papiro demotico n. 2037 B del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Verso, ll. 1—17)
III. Eine Dankstele an Upuaut, British Museum 1632
IV. A prayer to Osiris. P. British Museum 10299. Scale 2:3
V. Fragments d'une représentation égyptienne du monde
VI. Un duplicata du premier décret ptolémaïque du Philae
VII. Un petit monument de théologie memphite. (Louvre nº E. 25420)
VIII. Un petit monument de théologie memphite. Détail du dieu Ptah
IX. Un petit monument de théologie memphite. La repartition symétrique des éléments
X. 1—2 Un petit monument de théologie memphite. Détails des animaux
XI. Limestone fragment from Saqqara
XII. 1—3 Bassin de libation du Nouvel Empire
XIII. 1—3 Bassin de libation du Nouvel Empire
XIV. 1—2 Die Gänse des Amon
XV. 1 Stationsheiligtum Thutmosis' III. am heiligen See (1937)
2 Alabasterschrein im Osttempel (1937)
XVI. 1—3 Statue naophore Berlin 21596 (Photo: Musée de Berlin)
XVII. Papyrus Oriental Institute 17481, recto 1
XVIII. Payurus Oriental Institute 17481, recto 2
XIX. Papyrus Oriental Institute 17481, recto 3
XX. Papyrus Oriental Institute 17481, verso
XXI. 1—2 La tombe du roi Aï. Paroi d'entrée
XXII. 1—2 La tombe du roi Aï. Paroi droite
XXIII. 1—2 La tombe du roi Aï. Paroi gauche
XXIV. 1—2 La tombe du roi Aï. Paroi du fond
XXV. La tombe du roi Aï. Paroi du fond
XXVI. Les empreintes magiques du Museum of Fine Arts (Boston)
XXVII. Les empreintes magiques du Museum of Fine Arts (Boston)
XXVIII. 1 Esna. Le temple du Nord, vu par Rifaud
2—3 Edfou. Site probable du "Temple-Haut": le Deir Mari-Girgis, et la montagne des tombes (Photos: Jean Doresse)
XXIX. Hieratic Stela — Obverse
XXX. Hieratic Stela — Reverse
XXXI. Louvre. Sérapéum 4198
XXXII. Epitaphe d'Amasis
XXXIII. Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amen-hotep-fils de Hapou

Il contratto di matrimonio del Museo gregoriano egizio del Vaticano

(Papiro demotico n. 2037 B)

Di Giuseppe Botti

(Tav. I—II)

Fra i documenti demotici in possesso del Museo gregoriano egizio del Vaticano, questo papiro è senza dubbio l'esponente migliore e il più interessante. In seguito al recente suo restauro, presentasi anche in buono stato di conservazione, perché mancante solo di una piccola parte nel lato superiore dell'inizio, con irrilevanti fratture nella parte alta e rottura all'inizio della quarta linea che non pregiudica in alcun modo il testo. Lungo cm. 84,50, è alto cm. 24. Il margine superiore varia da cm. 6—8; l'inferiore, sotto alla quarta linea, misura cm. 13, il margine laterale destro, cm. 3, quello di sinistra, alla linea terza, cm. 5. L'interlinea varia da 5 a 9 millimetri. La fibra di tutto il papiro è consistente; la colorazione variante: dal giallo scuro passa al chiaro; e, in qualche tratto, tende al bianco. Sul *recto*, la scrittura, quella ben caratteristica della prima epoca tolemaica, omogenea e ben tratteggiata, comprende quattro linee; l'inchiostro usato è nero intenso. Sul *verso*, alla distanza di cm. 18, dal margine destro, e di cm. 62, da quello di sinistra (il margine superiore misura cm. 7, l'inferiore, cm. 2) sono registrati, disposti in colonna, i nomi dei sedici testimoni del contratto; non tutti però di possibile lettura, essendo alcuni abrasi e altri di assai incerta decifrazione. Il papiro contiene un contratto di matrimonio (*sḫ (n) ḥm·t*) stipulato fra Imuthes, figlio di Horus e di Teugesh, tessitore di bisso per i vestiti di Amone (l. 1) e la donna Sensuchos, figlia di Psenamunis e di Senamunis (l. 2), nell'anno 3, mese primo dell'inondazione (Thoth), giorno primo, del Sovrano Tolomeo IV Filopatore (221—204 av. Cr.), corrispondente all'anno 220 av. Cr., il giorno 17 ottobre.

Imuthes, nel contrarre il matrimonio, si obbliga a dare alla futura moglie, quale dote, 1 *deben* di argento, corrispondente a 5 stateri, e si impegna anche a corrisponderle, in caso di scioglimento del matrimonio, 5 *deben* di argento, corrispondenti a 25 stateri. Inoltre, quale condiritto di proprietà, si obbliga a dare alla moglie un terzo degli averi che potrà aumentare dal giorno del matrimonio in poi; mentre i figli già della moglie e quelli nascituri dal matrimonio, insieme con i reciproci due figli maggiori saranno considerati legittimi proprietari dei suoi beni presenti e dei proventi che gli potranno derivare dall'esercizio della sua professione, quale tessitore di bisso per i vestiti di Amone (ll. 2—3).

Horus, figlio di Pebos e di Senchonsis, padre di Imuthes, si rende garante di quanto ha promesso il figlio nel contratto, che viene sottoscritto da tre notai: Psenchonsis, figlio di Harnuphis, che scrive in nome dei sacerdoti degli dei Adelfi, degli dei Evergeti, degli dei Filopatori, delle 5 Phylai; Psenchonsis, figlio di Harnuphis, sostituto di Harnuphis, figlio di Psemminis, lo scriba del Re; e da Sesostris, figlio di Herieus, sostituto di Haryothes, figlio di Teos, lo scriba del Re (l. 4).

La professione esercitata dal contraente il matrimonio dimostra chiaramente la provenienza del papiro da Tebe.

Segnalato da A. MAI, nel *Catalogo dei Papiri egiziani della Biblioteca Vaticana*, Roma, 1825, p. 34, Quadro XI (E), in corrispondenza con CHAMPOLLION, *Catalogue etc.*, p. 24, il papiro è poi stato pubblicato e tradotto da E. REVILLOUT, nella *Revue Égyptologique* I (1880), p. 113, pl. 4. È pure ricordato da O. MARUCCHI, nei *Monumenta papyracea aegyptia Bibliothecae Vaticanae*, Romae, 1891, Pap. XXVII[um] n. 72, p. 74; e, in *Il Museo egizio Vaticano ordinato e illustrato*, Roma, 1899, p. 282, n. 16e.

Recto — Trascrizione

(cfr. Tav. I, ll. 1—4)

1) *ḥ3·t-sp 3·t tpj-3ḫ Pr-ʿ3 Ptlwms s3 Ptlwms ỉrm Brnjg3 n3 ntr·w mnḫ·w e*[1]) *Tmtrjs*[2])*s3 3pl3*[3]) *n*[4]) *wʿb šlgsntrws ỉrm n3 ntr·w sn·w n3 ntr·w mnḫ·w e*[1]) *Npj3s*[2]) *ta Mnpj3n*[3]) *fj tn (nb) m-b3ḥ ỉrsjn t3 mr-sn dd sḫt šs-(n)-nsw n t3 mnḫ n Ỉmn Ỉj-m-ḥtp s3 Ḥr mw·t-f T3-wgš*[5])

2) *n s-ḫm·t T3-šr·t-(n)-Sbk . . .? . . .*[6]) *ta P3-šr-(n)-Ỉmn mw·t-s T3-šr·t-(n)-Ỉmn ỉr-j te·t n*[4]) *ḫm·t te-j n-t ḫt 1 r sttr 5 r ḫt 1 ʿn n pše-t špj (n) s-ḫm·t e-j ḫʿ-t (n) ḫm·t mte-j mst·te-t mte-j ḫn k·t s-ḫm·t r·ḥr-t e-j tj·t n-t ḫt 5 r sttr 25 r ḫt 5 ʿn mte-j tj·t n-t p3 1/3 n nkt nb nt e-j tj·t ḫpr-w wte-j ỉrm-t*[7]) *n tj (n) p3 ỉrw r ḥrj pše-t šr ʿ3*[8]) *pše-j šr ʿ3 ḫn n3 ḫrt·te·w nt ỉr·t ms·te-w ḫnʿ*

3) *n3 ḫrt·te·w nt ỉr·t ms·te-w n-j n3 nb·w n3·w nt nb nkt nb nt mte-j ḫnʿ n3 nt e-j tj·t ḫpr-w e*[1]) *sḫt šs-(n)-nsw n t3 mnḫ n Ỉmn Ḥr s3 P3-3bw*[9]) *mw·t-f T3-šr·t-(n)-Ḫnsw pše-f ỉt·t dd šp sḫ (n) t·t sḫt šs-(n)-nsw n t3 mnḫ n Ỉmn Ỉj-m-ḥtp s3 Ḥr mw·t-f T3-wgš*[5]) *pše-j šr ʿ3 ntj ḥrj r tj·t ỉr-f r-ḫ mt nb ntj ḥrj ḫ3te-j mtj·w*[10]) *n·ỉm-w 3t dd ḳnb·t nb mt nb (n) p3 t3 ỉrm-t sḫ sḫ P3-šr-(n)-Ḫnsw*

4) *s3 [Ḥr]-*[11]) *nfr nt sḫ (n) rn n3 wʿb·w n3 ntr·w sn·w n3 ntr·w mnḫ·w n3 ntr·w mr-ỉt·te-w n p3 5 s3·w sḫ P3-šr-(n)-Ḫnsw s3 Ḥr-nfr p3 rt Ḥr-nfr s3 P3-šr-(n)-Mn p3 sḫ Pr-ʿ3 sḫ S3-(n)-Wsr*[12]) *s3 Ḥrj-(ỉb) p3 rt Ḥr-wḏ3 s3 Ḏd-ḥr p3 sḫ Pr-ʿ3*

---

[1]) Serve qui con valore partecipiale a introdurre la frase subordinata in sostituzione dell'antico pseudo-participio. Cfr. SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 210. Nella Rosettana A 1: B 3 R 3. 4 = *r*.

[2]) Questo eponimo ricorre anche nel Papiro Hauswaldt 6, 1 (ediz. SPIEGELBERG, p. 22).

[3]) Sulla diversità di grafia col Papiro Hauswaldt citato e così pure dei nomi seguenti *Npjss* e *Mnpjsn*, cfr. THOMPSON, *Studies presented to Ll. Fr. Griffith*, p. 19.

[4]) In luogo dell' *m* di identità. Cfr. GRIFFITH, *Rylands* III, p. 360; SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 274 e 275.

[5]) Cfr. il medesimo nome anche nel Papiro Hauswaldt 10, V, b; g. 1, reso dallo SPIEGELBERG con *Tekjsis* (?).

[6]) Quale sia l'appellativo che segue al nome di *Sbk*, purtroppo, non sono riuscito a decifrare. O forse da leggersi: *T3-šr·t-(n-)ntr·w n3 nḫte·w*?

[7]) Per i riferimenti a questa frase *e-j tj·t ḫpr-w wte-j ỉrm-t* e suo parallelo col Papiro Hauswaldt 6, cfr. JUNKER, *Papyrus Lonsdorfer* I, pp. 14—15, nota 2.

[8]) In altri contratti congeneri, questa menzione incontrasi invertita: *pše-j šr ʿ3 pše-t šr ʿ3*.

[9]) Cfr. per questo nome, SPIEGELBERG, *Demotica* I, p. 23 (etichetta di mummia da Deir el Medine); e Etichetta di mummia di Berlino No. 10537, 3 (MÖLLER, n. 1) = PREISIGKE, *Πεβῶς <Παβοῦς>*, col. 299; e SPIEGELBERG, *Eigennamen*, p. 48.

[10]) Per tale forma del qualitativo, cfr. GRIFFITH, *Rylands* III, p. 359.

[11]) Le tracce e il confronto con lo stesso nome che ricorre di seguito, rendono sicura l'integrazione.

[12]) Riguardo alla grafia di questo nome nei testi demotici, cfr. SPIEGELBERG, *Sesostris in demotischer Schreibung* in *RT* 28 (1906), pp. 195—196; e per la sua origine e abbreviazione, SETHE, nella *ZÄS* 41 (1904), p. 52 sgg. Cfr. pure esempi in GRIFFITH. *Pap. Adler* dem. 11, 25; THOMPSON, *Theban Ostraca*, D 1, 3; D 23, 6; ID., *Fam. Archiv*, Vo IV, 5, 13; Papiro Lilla XXII, 4, 5; Papiro Loeb 34, 10; Papiro Philadelphia XXIV, 2; *Ausgew. dem. Ostraka*, 68, 5; 69, 3.

Recto — Traduzione

(cfr. Tav. I, ll. 1—4)

1) L'anno 3, mese primo dell'inondazione (Thoth), [giorno primo][1]) del Sovrano Tolomeo, figlio di Tolomeo[2]) e di Berenice, gli dei Evergeti[3]), essendo Demetrios[4]), figlio di Apellas, come sacerdote di Alessandro e degli dei Adelfi[5]) e degli dei Evergeti[6]), (ed) essendo Nepias[7]), figlia di Menapione, canefora davanti ad Arsinoe Filadelfo, ha detto il tessitore[8]) di bisso[9]) per i vestiti[10]) di Amone, Imuthes, figlio di Horus, la madre sua (è) Teugesh,

2) alla donna Sensuchos, . . .[11]), figlia di Psenamunis, la madre sua (è) Senamunis: "Io ti ho presa come moglie; io do a te 1 *deben* di argento, che corrisponde a 5 stateri, che fa di nuovo 1 *deben* di argento, per la tua dote di donna. Se io ti ripudierò[12]), come moglie, e io ti odierò, e io preferirò un' altra donna in luogo di te[13]), (allora) io darò a te 5 *deben* di argento, corrispondenti a 25 stateri, che fanno ancora 5 *deben* di argento. E io darò a te il terzo[14]) di tutte le cose che io potrò aumentare fra me e te da oggi in avanti. Il tuo figlio maggiore (e) il mio figlio maggiore, insieme con i figli che hai partorito, e con

3) i figli che tu partorirai a me, saranno i proprietari di tutti quei beni che sono in mio possesso e di quello che io potrò accrescere nella qualità di (essendo) tessitore di bisso per i vestiti di Amone."
Horus, figlio di Pebos, la madre sua (è) Senchonsis, suo padre, ha detto: "Ricevi lo scritto dalla mano (da parte) del tessitore di bisso per i vestiti di Amone, Imuthes, figlio di Horus, la madre sua (è) Teugesh, il mio figlio maggiore di cui sopra, perché possa egli fare secondo le parole tutte di cui sopra. Il mio cuore è soddisfatto di esse, senza alcun motivo di litigio, (e) altra cosa al mondo con te."[15])
Ha scritto lo scriba Psenchonsis,

4) figlio di [Har]nuphis, che scrive in nome dei sacerdoti degli dei Adelfi, degli dei Evergeti, degli dei Filopatori, delle 5 Phylai. Ha scritto Psenchonsis, figlio di Harnuphis, il sostituto di Harnuphis, figlio di Psemminis, lo scriba del Re. Ha scritto Sesostris, figlio di Herieus, il sostituto di Haryothes, figlio di Teos, lo scriba del Re.

---

[1]) In questi contratti dei primi Tolomei, quando, dopo la menzione del mese, non segue indicazione di un giorno determinato, s'intende sempre sottinteso il giorno primo. Cfr. KRALL, *Studien zur Gesch. Aegyptens* II, p. 46; SETHE, *Bürgschaftsurkunden* 3, § 1d; 10, § 20b; 12, § 1.

[2]) Ossia: Tolomeo IV Filopatore, anno 220 av. Cr., 17 ottobre. Cfr. SKEAT, *The Reigns of the Ptolemies, Mizraim* VI (1937), p. 15: THOMPSON, *Studies presented to Ll. Fr. Griffith*, p. 19.

[3]) Ossia: Tolomeo III Evergete e Berenice II.

[4]) Cfr. OTTO, *Priester und Tempel* I, p. 179, 6: THOMPSON, *o. c.*, p. 19.

[5]) Ossia: Tolomeo II Filadelfo e Arsinoe.

[6]) Ossia: Tolomeo III Evergete e Berenice II.

[7]) Cfr. OTTO, *o. c.*, p. 188, 4; THOMPSON, *o. c.*, p. 19.

[8]) Per tale significato di *sḫt*, e l'esistenza di una corporazione di simil genere di lavoratori che esercitavano il loro mestiere nell'ambito del tempio di Amone a Tebe, cfr. OTTO, *o. c.*, p. 300 sgg.; SPIEGELBERG, *ZÄS* 42 (1905), p. 55. Per la derivazione del nome dal copto ϩⲁⲣⲧ, cfr. ID., *ZÄS* 54 (1918), pp. 132—133. Per il ricorso di questo titolo nei testi, cfr. ad es., Papiro di Berlino 3098, 5 = 5507, 5, tavv. 18—19 (ediz. SPIEGELBERG); Papiri di Lilla IX, 3, 8; X, 9; XI, 7; Papiro di Bruxelles V, col. 2, 31. Vedi pure ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, pp. 457—458.

[9]) Cfr. in merito, SETHE, *Bürgschaftsurkunden*, p. 303, 19, che, quanto al significato fa rilevare la differenza frari corrispondenti greci *τὰ βύσσινα*, *τὴν βύσσινην* (Pap. Elefantina 5, 4, 13) e il suo uso nella Rosettana 10, 17.

[10]) Tale significato è confermato dalla Rosettana, in cui ricorre il corrispondente greco. Cfr. A 2; B 5 *r ỉr mnḫ n n3 ntr·w* = *πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν*; A 16: B 59 *wb p3 gj n ỉr mnḫ n n3 ntr·w* = *πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν*. Cfr. anche GRIFFITH, *Rylands* III, p. 91, nota 11.

[11]) Cfr. nota 6 alla Trascrizione.

[12]) Per la discussione su tale significato del verbo *ḥm*, cfr. EDGERTON, *A Clause in the Marriage Settlements*, nella *ZÄS* 45 (1929), p. 61; e ID., *Notes on Egyptian Marriage*, Chicago 1931; e *Addendum* del YOUTIE in *Aegyptus* XIII (1933), pp. 89—94.

[13]) Per queste clausole, che contemplano il caso di scioglimento del matrimonio, cfr. le osservazioni del PARTSCH nell' *Appendice* al contratto di matrimonio della Biblioteca di Francoforte sul Meno, pubblicato dallo SPIEGELBERG nella *ZÄS* 54 (1918), pp. 93—98.

[14]) La consueta quota di cessione dei beni del marito, come nel già citato Papiro Hauswaldt 6, 2; e ad es. anche nel Papiro Lonsdorfer I, 2, 9 (JUNKER, *o. c.*, pp. 14—15), seguita dalla lista dei *parapherna*, che nel nostro Papiro invece manca.

[15]) Questo consenso del matrimonio del figlio maggiore da parte del padre suo e che costituisce anche garanzia per quanto è stipulato nell' atto nei riguardi della futura moglie, è riportato come documento tipico nel capitolo *Das Rufen auf die Urkunde*, in SETHE-PARTSCH, *Bürgschaftsurkunden*, pp. 700—701. Ma cfr. ora, ad es. uguole consenso e garanzia nel Papiro del Cairo 30601, 3 (*CGC* II, p. 2) e nel Papiro del Museo della Università di Pennsilvania 871, 4 (*Mizraim* IX (1938), pp. 10—11).

Verso — Trascrizione	Verso — Traduzione
(cfr. Tav. II, ll. 1—17)	
1) *s³* [1]	Lista (dei testimoni)[1])
2) *Ṯḥwtj-ꜥ·ỉr-tj-s* (*s³*) *P³-šr-(n)*-·····	Thothortais, (figlio) di Psen-....
3) *Sn-sn·wj*[2]) (*s³*) *N³- nḫt·te-s*(?)	Sansnos, (figlio) di Nekhutis (?)
4) *Ḫnsw-Ỉmn s³ P³-* -?-	Chonsamun, figlio di Pe- -?-
5) *P³-šr-(n)-Ṯḥwtj s³ P³-šr-(n)-* -?-	Psenthothes, figlio di Psen- -?-
6) *Ỉj-m-ḥtp s³ Pa-* -?-	Imuthes, figlio di Pa- -?-
7) *P³-šr-(n)-Ḥr* (*s³*) *P³-ỉll*[3])	Psenoros, (figlio) di Pelel
8) *Wn-nfr s³ Pa-* -?-	Onnophris, figlio di Pa- -?-
9) *P³-tj-Mn s³* -?-	Peteminis, figlio di -?-
10)	.....
11)	.....
12) *Nfrtm-ḥtp* (?) *s³*	Nefertemhotpe, figlio di .....
13) *P³-šr-(n)-Tm s³ Ḥr-s³-Wsỉr*	Psenatumis, figlio di Harsiosiris
14) *N³-nḫt-* -?-	Nenekht- -?-, ...
15) *Wsỉr-wr s³ P³-šr-(n)-Mn*	Osoroeris, figlio di Psemminis
16) *P³-tj-* -?- *s³*	Pete- -?-, figlio di .....
17) *P³-tj-Ḥr-p³-rꜥ s³ P³-šr-(n)-Sbk*	Petearphres, figlio di Psensuchos

[1]) Per questa lettura e significato di tale lunga linea sovrastante la colonna contenente i nomi dei sedici testimoni, cfr. REICH, *Die Zeugenunterschriften* nel *RT* 33 (1911), p. 140.

[2]) Cfr. per questo nome, SPIEGELBERG, *Eigennamen*, n. 236—236[a] e p. 49; PREISIGKE, *Namenbuch*, col. 362 Σανσνῶς, con parecchie varianti.

[3]) Da leggersi certamente in tal modo piuttosto che *P³-ḫrr* (ERICHSEN, *Demotische Lesestücke* II, 2, p. 213), perché nel Papiro 2020 C, col. 6, 14—17 dello stesso Museo Vaticano ricorre chiarissimo il nome *ỉll*.

Eine Dankstele an Upuaut

Von HELLMUT BRUNNER

(Tafel III)

Der Denkstein, dessen Erstveröffentlichung dem hochverehrten Jubilar gewidmet sei, bietet in mehrfacher Hinsicht besonderes Interesse. Einmal stellt er ein Zeugnis für das religiöse Leben der Provinz in der Ramessidenzeit dar, zugleich für den Volksglauben einer Epoche, in der die Kluft zwischen Volk und Tempel aufzureißen begann, in der der einzelne Ägypter, nicht mehr befriedigt von dem offiziellen Kult und der Mittlerrolle des Königs, eine unmittelbare Bindung an Gott stärker erstrebte als je zuvor. Und schließlich bildet unser Stück ein gutes Beispiel der Provinzkunst dieser Zeit, für die es nicht sehr viele Zeugnisse gibt.

I.

Die Kalksteinstele 1632 des Britischen Museums[1]) ist 49 cm hoch, 34 cm breit. Über die Herkunft ist nichts bekannt, das Museum hat sie 1926 im Handel erworben. — Parallel zum Rand ist zunächst mit einer eingetieften Linie ein Bildfeld abgegrenzt, das unten einen Sockel von etwa 4 cm freiläßt. Bereits diese Linie zeigt die Flüchtigkeit des Steinmetzen: Links unten hat er vergessen, durch sie das Wasserfeld nach außen zu schließen; der Strich ist nur bis zur zweituntersten Standlinie durchgeführt.

Innerhalb dieses Rahmens wird in drei Registern geschildert: oben eine Prozession des Bildes des Upuaut, in der Mitte ein Opfer vor einem „Caniden"-Gott, unten eine Rettungstat dieses Gottes, der das einen Mann im Wasser verfolgende Krokodil tötet. Es möge hier zunächst die genaue Beschreibung der Szenen folgen, die mancherlei Eigenart bieten.

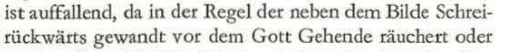
Im obersten Register sehen wir den Dedikanten, einen Mann ohne Titel namens  *P³-ỉ³-wr·t* „Der Mann der Toëris"[2]) nach rechts gewandt der Prozession entgegengehen. Hinter seinem Namen steht zwar *mꜣꜥ-ḫrw*, doch muß das in dieser Zeit keineswegs ein Zeichen dafür sein, daß er gestorben sei. Tatsächlich ist er in allen Szenen als voll im Leben stehend gezeichnet. In unserem Streifen betet er, die Rechte erhoben, mit der Linken einen Stabstrauß darbringend, zu dem Gotte, der in Gestalt seines Prozessionsbildes von Priestern aus dem Heiligtum herausgetragen wird. Der Gott steht in der bekannten Gestalt auf einem Traggestell, ohne Keule und Bogen, aber mit dem *šdšd*-Wulst[3]) und der Uräusschlange. Die „Standarte", die das Wolfsbild trägt, ruht wie eine Barke auf zwei Tragholmen, während das leichte Gottesbild durchaus an seiner Stange hätte gehalten werden können, wie etwa beim Sed-Fest[4]). Das umständliche, wohl auch feierlichere Verfahren ist gewiß von den Barken-

[1]) Ich danke auch an dieser Stelle dem Direktor der ägyptischen Abteilung, Mr. I. E. S. EDWARDS, herzlich für die Veröffentlichungserlaubnis und Mr. T. G. H. JAMES für mannigfache Auskünfte in unermüdlicher freundschaftlicher Hilfsbereitschaft.

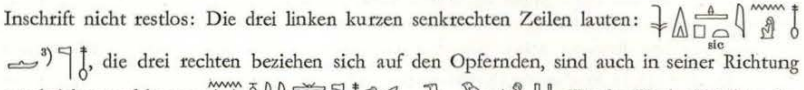
[2]) Der Name kommt in dieser Form in RANKES *Personennamen* (abgekürzt *PN*) nicht vor, doch handelt es sich nur um eine graphische Variante von *P³-n-ỉ³-wr·t* I, 111, 17. Zum entsprechenden Wechsel von *Pn-*, *P³-n-P³-* + Gottesnamen vgl. *PN* I, 106, 8: *P³-(n-)Imn*; 107, 10: *P³-(n-)Bs*; 108, 3: *P³-(n-)Mꜣꜥ·t*; 108, 15: *P³-(n-)Mỉj·t*; 109, 17: *P³-(n-)Rmn-wt·t* usw.

[3]) Zu dessen Entstehung vgl. HELCK in *Archiv Orientální* 18, 1950, S. 130.

[4]) Z.B. *Re-Heiligtum* II, Bl. 11, 13, 15 u. o. NAVILLE, *Festival Hall*, Taf. 1, 2, 13 u. o.

prozessionen übernommen. Von den Holmen hängt in der Mitte ein rechteckiges Tuch herab. Die Zahl der Priester läßt sich wegen ungenauer Umrißlinien nicht sicher bestimmen; vermutlich tragen 2 × 4 Männer das Bild des Gottes. Dazu kommt in der Mitte ein weiterer mit Seitenlocke, der größer gezeichnet ist und, doch wohl ohne Hand anzulegen, neben dem Götterbild einherschreitet, sowie der noch größer dargestellte  „Wab-Priester Amenmose", der, rückwärts gehend, einen freilich sehr kleinen Schattenwedel über Upuaut hält. Diese Rollenverteilung ist auffallend, da in der Regel der neben dem Bilde Schreitende den Wedel hält, während der rückwärts gewandt vor dem Gott Gehende räuchert oder libiert, um „den Weg zu reinigen vor dem Gotte"[1]). Die Priester sind — ebenfalls für diese Zeit ungewöhnlich — nicht kahlköpfig, sondern tragen eine Perücke. Die Beischrift zum Gott lautet:  „Upuaut, der Leiter der Götter, der Leiter der beiden Länder, der große Gott, der Herr des Himmels". Dabei sind die Hieroglyphen so nachlässig graviert, daß eine Lesung ohne Kenntnis der Parallelen[2]) kaum möglich wäre. Ungeschickt ist auch, daß Name und Titel des Priesters ohne Absatz an den Gottesnamen anschließen, wobei nicht einmal von der naheliegenden Möglichkeit Gebrauch gemacht ist, wenigstens die Hieroglyphenrichtung zu wechseln, nachdem Gott und Priester einander gegenüberstehen.

Hinter dem Beter stehen vier Schakale (?) nach rechts, von denen das zweitunterste und wohl auch das letzte Tier als weiblich gekennzeichnet sind.

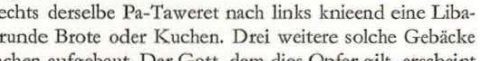
Im mittleren Streifen spendet rechts derselbe Pa-Taweret nach links knieend eine Libation auf drei am Boden liegende halbrunde Brote oder Kuchen. Drei weitere solche Gebäcke sind auf einem kleinen einfachen Tischchen aufgebaut. Der Gott, dem dies Opfer gilt, erscheint zunächst hockend mit angezogenen Knien, ohne Arme und mit einem „Caniden"-Kopf, dahinter aber ein zweites Mal als Schakal oder Hund auf einem kapellenartigen Untersatz, in der Form, in der wir den Anubis oft treffen. Welcher Gott gemeint ist, klärt auch die sehr fehlerhafte Inschrift nicht restlos: Die drei linken kurzen senkrechten Zeilen lauten: 

[3]), die drei rechten beziehen sich auf den Opfernden, sind auch in seiner Richtung geschrieben und lauten:  „Für den Ka des Gelobten des vollkommenen Gottes, Pa-Taweret". Die drei linken Zeilen sind nicht ohne weiteres verständlich. Ich möchte  als Verschreibung für *Inpw* nehmen, kann aber mit dem ersten Epitheton nichts anfangen. Entweder könnte man *nfr ỉbḥ* „mit vollkommenen Zähnen" lesen, ein Beiwort, das ich zwar sonst nicht belegen kann, das aber zu dem wehrhaften Schakal doch passend schiene; oder aber der Steinmetz wollte *nfr ḫt* schreiben, wobei dann *ḫt* die Keule des Gottes als Waffe bezeichnen würde[4]). Freilich trägt zwar Upuaut eine solche Holzkeule, aber nicht Anubis, und wenn wir eine Kontamination dieser beiden Götter annehmen wollen, so steht dieser Lesung und Deutung doch noch entgegen, daß der Gott auf unserer Stele im unteren Register zu seiner Rettungstat nicht eine solche Keule, sondern eine lange Lanze verwendet und daß der Knüppel oben bei dem Götterbild sogar entgegen der Tradition fehlt. Dies Epitheton wäre also recht auffallend.

[1]) Wolf, *Opet*, S. 61, Inschr. 23c.
[2]) Z.B. *Urk.* VII, 55, 15; vgl. im übrigen *Wb.* IV, 244, 5 und 11.
[3]) Dies Zeichen sieht so aus: , also entweder oder .
[4]) Vgl. *Wb.* III, 340, 19, aber nicht von einem Gott belegt.

Aus Flüchtigkeit bleibt die Trennungslinie zum unteren Register zwischen den beiden Göttern durchbrochen. In diesem dritten Streifen sehen wir eine aufregende Szene: Unten läuft im Wasser (vielleicht war dieser unterste Teil mit Wasserlinien bemalt) ein Mann eilig nach links davon, ihm auf den Fersen ein Krokodil mit offenem Rachen. Doch wird die Gefahr gebannt, da ein stehender schakalköpfiger Gott vom Ufer aus das Untier mit einer langen Lanze ersticht. Hinter diesem Gott erscheinen wieder Schakale oder Wölfe wie im obersten Streifen, diesmal drei an der Zahl, von denen das dritte von unten ein Weibchen ist. Der Künstler scheint zunächst auch hier vier Tiere eingraviert zu haben, von denen er dann aber, um nicht mit der erhobenen Hand und der Lanze des Gottes zu kollidieren, das oberste wieder getilgt hat. — Rechts gegenüber steht ein widderköpfiger Gott mit einem *wꜣs*-Szepter, das so schräg aufgestellt ist, das es gerade auf den Kopf des Krokodils zeigt. In der hinteren Hand hält dieser Gott ein *ʿnḫ*-Zeichen, auf dem Kopf trägt er eine Doppelfederkrone mit Sonnenscheibe, deren Federn so lang sind, wie es der knappe Raum noch erlaubte. Auf dem Opferständer vor ihm liegen drei runde Brote und andere Gaben, wohl Gemüse, gehäuft.

In den beiden oberen Registern tragen alle Männer den langen und weiten Schurz des späteren Neuen Reiches, der Dedikant darüber noch ein Obergewand. Die Götter im unteren Streifen dagegen sind mit dem kurzen und engen Schurz älterer Mode bekleidet, und der Fliehende scheint nackt zu sein — er war vielleicht gerade beim Baden, als das Krokodil ihn überrascht hat.

Die Inschriften dieses unteren Streifens bereiten nun dem Verständnis leider große Schwierigkeiten. Vor dem lanzenbewehrten Gotte steht: 

. Der Anfang ist klar: „Upuaut-Rê, der Herr der Verehrung, der Retter". Zur Verbindung von Upuaut und Rê bringt Kees in *ZÄS* 57, S. 136 Belege aus dem Mittleren Reich und der folgenden Wirre. Zu anderen Erwähnungen des Sonnengottes in Siut vgl. Kees, *Götterglaube*, S. 326. Über das Beiwort „der Retter" sei wegen der religiösen Erheblichkeit unten im Abschnitt IV gesondert gehandelt. — Das folgende würde wörtlich übersetzt etwa lauten: „der rettet (??) Siut vor dem Krokodil (?) und allen Fischen". Die ersten Zeichen dieses Passus sind schwierig, J. S. G. James schreibt mir auf meine Bitte, das Original zu vergleichen: „The marks are clear, but their significance is doubtful. What I can see is ;  is impossible." Ob nicht  gemeint ist? Es folgt klar und unbezweifelbar der Name der Stadt Siut. Unsicher ist leider auch das folgende Wort. Am ehesten ist es doch wohl, falls nicht überhaupt das erste Zeichen anders zu lesen sein sollte, als eine unorthographische Schreibung für *ꜣd* aufzufassen — man erwartet ohnedies eine Anspielung auf die Krokodilszene darunter in irgendeiner Form. Warum dem Wort für „Fische" ein Schilfblatt vorgesetzt wird, weiß ich nicht[1]). Das unterste Zeichen hat zwar rechteckige Form, doch bleibt wahrscheinlich. Auffallend ist die Nennung von Fischen als gefährlichen Tieren. Oder sollte im Volksmund etwa „Fisch" eine Bezeichnung für alles sein, was im Wasser schwimmt[2]), so wie etwa der Vogel auch als Determinativ für Schmetterlinge oder Heuschrecken dient?

Manches bleibt also fraglich bei den paar Worten; doch ist die Beischrift zu dem widderköpfigen Gott rechts noch unklarer. Schon die Wiedergabe in Typendruck ist schwierig und

[1]) Ob man an eine Pluralbildung mit einem Vorschlagsvokal denken kann, wie sie sich gelegentlich im Koptischen findet (ⲃⲱⲕ-ⲅⲃⲓⲁⲓⲕ; ϫⲟ-ⲉϫⲏ; ϫⲟⲓ-ⲉϫⲏⲩ)? Dazu wäre dann vielleicht bei *rmw* an ἀβραμίς zu denken, s. *JEA* 14, S. 24, wobei freilich das *β* einer Deutung als Pluralbildung von *rmw* im Wege steht — wenn dieser Buchstabe ernst zu nehmen ist.
[2]) Vgl. „Die Vögel am Himmel und die Fische im Wasser".

bedeutet oft Interpretation.  Das Zeichen hinter dem Namen des Amun sieht aus wie ein Hund; das Tier hat einen spitzen Kopf und einen hochgestellten, kurzen Schwanz. Ob etwa das Böckchen hier für *ḥb* „Zufluchtsstätte" stehen könnte? Dann bleibt freilich das Folgende isoliert. Man möchte *pḥ·tj* in einer unorthographischen Schreibweise lesen, erwartet aber dann ein Wort wie „groß" davor. Die Fortsetzung des Textes hinter der Figur des Gottes ist fast unverständlich. Zunächst scheint dazustehen „die Jugend", wobei freilich das Determinativ zu *ḏ3mw* fehlt — oder sollte es in dem in falscher Richtung fliegenden Vogel stecken? Es folgt: „mögest du geben". Die letzte Gruppe verstehe ich nicht. Es muß in ihr eine *ḏḏm·f*-Form als Objekt zu dem *dj·k* stecken, und zwar nach dem letzten *ḏ* eine feminine. Doch sehe ich weder, worauf sich das beziehen könnte, noch kann ich das Verbum erkennen. *wšḫ* scheint nicht in Frage zu kommen. Bis geschicktere Fachgenossen oder auftauchende Parallelen Klarheit bringen, müssen wir wohl auf eine Deutung dieser sicher interessanten Beischrift verzichten.

II.

Während die beiden oberen Register keine Andeutung des Grundes bieten, aus dem Pa-Taweret diese Stele dem Upuaut geweiht hat, zeigt die Darstellung des unteren Streifens unmißverständlich, daß er seinen Dank für Errettung aus Lebensgefahr abstatten will. Pa-Taweret wurde offenbar im Fluß von einem Krokodil angegriffen, mag in der Not ein Stoßgebet an Upuaut, wohl seinen Stadtgott, gerichtet und dann seine Rettung als ein durch diesen Gott bewirktes Wunder erlebt haben. Ob er schon während seiner Flucht für den Fall der Rettung eine Weihstele gelobt hat oder ob ihm ein solcher Gedanke erst später aus übervollem Herzen gequollen ist, das wissen wir nicht. Gelübde in der Not kannten jedenfalls die Ägypter[2]). Seinen offiziellen Dank stattete er dann anläßlich einer Prozession des Gottesbildes ab, wie wir es im oberen Register dargestellt finden. Es wird nur ein kleines Heiligtum sein, in dem dies Bild wohnt, da der leitende Priester mit dem Schattenwedel keinen höheren Titel führt als den eines einfachen *wʿb*. Außer dem Dankgebet und dem Blumenstrauß spendet der fromme Stifter dem Gott auch noch Brote, Gemüse und Wasser oder ein anderes, wertvolleres Getränk. Es wird kaum angehen, dies mittlere Register inhaltlich ganz von den beiden anderen zu trennen, obwohl hier nicht Upuaut, also nicht der stehende „Canide", sondern Anubis als liegender Schakal oder als hockender Mensch mit Schakalskopf abgebildet und wahrscheinlich auch genannt ist — zahlreiche Zeugnisse des Neuen Reiches belegen dieses Ineinandergehen der beiden ähnlichen und in ihren Kultorten benachbarten Gestalten[3]).

Eigenartig und noch nicht geklärt ist die Vielzahl von Tieren, die wiederholt auf solchen Steinen erscheint[4]). Beachtenswert ist in unserem Falle, daß einige Tiere als weiblich gekennzeichnet sind[5]).

[1]) Dies Zeichen im Original in umgekehrter Richtung. [2]) Erman, *Denksteine*, S. 1095.

[3]) Vgl. z.B. die Stele Kairo 34117, wo die beiden gegengleich in der Lunette liegenden Caniden das einemal als „Anubis-Imi-Ut", das andere Mal als „oberägyptischer Upuaut, Leiter der beiden Länder" bezeichnet werden. Vgl. im übrigen Bonnet, *Reallexikon*, S. 844.

[4]) Vgl Bonnet, *Reallexikon*, S. 843 und Kees, *Götterglaube*, S. 160f. Ein Hunderudel erscheint auch auf der Stele in Berlin, Bonnet, *Bilderatlas*, 50; auch andere Tiere treten gelegentlich in Rudeln auf, so sehr häufig Schlangen in Dêr el-Medîne (Bruyère, *Mert Seger*, passim), aber auch Ibisse in Hermopolis (*MDIK* 2, Taf. 34a). Alle Beispiele scheinen aus der Ramessidenzeit zu stammen.

[5]) Bei dem zweitobersten Tier erweckt ein Kratzer im Stein den irrigen Eindruck, als ob es ein Halsband trüge.

Die Datierung ist zwar nicht durch einen Königsnamen oder sonstige sichere inschriftliche Anhalte gesichert, kann aber doch innerhalb eines gewissen Spielraums kaum zweifelhaft sein. Tracht der Männer, Form und Anordnung der Hieroglyphen, die langen, hageren Gliedmaßen und überlangen Hände, die Vernachlässigung der Details — alles spricht für die 19./20. Dynastie. Nur eine Einzelheit bleibt bei einer solchen Ansetzung auffallend: Die Priester unter dem Götterbild tragen Perücken, sind also nicht, wie sonst in dieser Zeit üblich, kahlköpfig[1]). Wir werden hierin einen Provinzialismus zu erblicken haben. Im übrigen finden sich mancherlei Nachlässigkeiten bei der Ausführung der Zeichnung, bei denen es offenbleiben muß, ob wir von einem provinziellen Stil oder von einem Handwerker minderen Könnens reden müssen — soweit eine solche Scheidung überhaupt sinnvoll ist. So sei auf das vordere Hinterbein des zweitobersten Schakals hingewiesen, das ein gut Stück zu kurz geraten ist; auf die untere Kante des von den Tragstangen herabhängenden Tuches, die den Leib des davor schreitenden Mittelpriesters durchschneidet, oder auf die Unklarheit bei den Umrißlinien der Tragepriester, die es verbietet, deren Zahl zu bestimmen. Im Mittelpunkt unseres Interesses steht die Figur des Fliehenden im untersten Streifen, für deren Kanon im Traditionsgut der Bildhauer kaum ein Vorbild existiert haben dürfte. Daß die Uferlinie ein wenig zu weit von rechts in die Figur hineingezogen worden ist und so den hinteren Oberarm durchschneidet, ist eine unschöne Flüchtigkeit; nicht bewältigen konnte der Handwerker das hintere Bein, das nicht nur zu dünn, sondern auch ohne Kniegelenk gezeichnet ist. Die affenartigen, überlang-schlenkernden Arme dagegen sind auch dem Zeitstil, nicht nur mangelndem Können des Künstlers zuzuschreiben, und im ganzen macht die Figur trotz ihrer starken Mängel einen frischen Eindruck, wie wir ihn sonst von ramessidischen Stelen nicht gewohnt sind.

Die Dêr el-Medîne-Stelen, die ja der Zeit und dem Thema nach am ehesten mit unserem Stück zu vergleichen wären (s. u. Abschnitt III), verzichten regelmäßig darauf, den genauen Anlaß der Weihung im Bilde wiederzugeben, nennen ihn vielmehr im Text. Unsere jede Tradition durchbrechende Szene erinnert an die Ergebnisse von Kees' Untersuchungen zur Provinzialkunst der ersten Zwischenzeit, wo sich ebenfalls die Provinzkünstler Themen zugetraut haben, die in gleichzeitigen Residenz-Bildern fehlen, — und die sie ebenfalls nicht voll befriedigend bewältigten.

Über die Herkunft unseres Stückes kann kaum ein Zweifel bestehen: Der Name der Stadt Siut findet sich, wenn auch in nicht ganz klarem Zusammenhang. Upuaut und Anubis sind dort beheimatet. Bild und Schrift, besonders die Orthographie, deuten unwidersprechbar auf einen provinziellen Ursprung. Der Hersteller des Stückes kann sich bei der bildlichen Schilderung der Vorgänge unmißverständlich und anschaulich ausdrücken, während er bei den Texten grobe Fehler macht, die zur Folge haben, daß wir manches vom Inhalt nicht oder nur unvollkommen verstehen.

III.

Glückliche Umstände erlauben es nun aber, die Herkunft des Stückes mit großer Wahrscheinlichkeit noch genauer zu bestimmen. 1922 entdeckte Wainright im sog. Shalkana-Grab am Fuße des Gräberberges von Assiut, hinter dem Schlachthaus (dem das Grab seinen Namen verdankt), eine große Anzahl von Stelen des Neuen Reiches. Bei dem Grabe selbst handelt es sich um die Anlage eines Gaufürsten namens Hapdjefai, der unter Amenemhet II. gelebt hat[2]). In der Pfeilerhalle dieses Grabes[3]) lehnten bei der Entdeckung mehr als 600 Stelen an

[1]) Siehe Bonnet, *Reallexikon*, S. 389.

[2]) PM IV, S. 264 und R. Moss in *JEA* 19, S. 33. [3]) S. Plan bei PM IV, S. 260.

den Wänden, aus dem Neuen Reich bis zur Saitenzeit stammend. Der Raum hatte offenbar als Kapelle gedient. Über den Fund ist nur ein kurzer, aber instruktiver Bericht ohne Abbildungen von P. LACAU, dem damaligen Generaldirektor der Altertümerverwaltung erschienen[1]), der mit den ahnungsvollen Worten schließt: „La moisson de cette année est riche. Oserai-je dire qu'elle l'est presque trop. Devant l'abondance des matériaux on ne peut se défendre d'une certaine inquiétude. Trouver est bien, mais il faut publier, et c'est là un devoir difficile à remplir à l'heure actuelle. Nous tâcherons cependant de n'y point manquer." WAINRIGHT hat seinerzeit alle Stelen gezeichnet — erschienen sind bisher nur zwei Teile einer einzigen aus der großen Masse[2]) sowie das Oberteil einer zweiten[3]). Obwohl keine dieser Abbildungen Licht wirft auf die Fragen, die unser Londoner Stück stellt, zeigen dennoch die präzisen Angaben LACAUS die enge Verwandtschaft unserer Stele mit dem Fund aus dem Shalkana-Grab, der heute in Kairo liegt: „Ces stèles sont d'un type inconnu jusqu'ici: le dédicant fait une offrande au dieu loup monté sur le perchoir d'honneur qui sert de support aux divinités des nômes. Cet emblème sacré est fiché lui-même sur une sorte de châsse munie de brandards et porté en procession par des prêtres. A côté du dieu une série de petits loups lui font cortège dans le champ même de la stèle." Nach WAINRIGHT[4]) sind 247 Stelen von den über 600 (zum Teil allerdings heute unlesbaren) gefundenen dem Upuaut geweiht, außerdem noch einige Upuaut und anderen Göttern gemeinsam, vor allem Amun, der auf 15 Stelen erwähnt wird und dabei in menschlicher, widderköpfiger oder anikonischer Form erscheint. Zu dieser Gruppe stellt sich unser Stück, das neben Upuaut den widderköpfigen Amun zeigt. — Daß es sich bei unserer Stele London 1632 um ein von diesem Fund abgezweigtes Stück handelt, wird sehr wahrscheinlich, wenn wir die Seltenheit solcher Denkmäler beachten und das Jahr der Erwerbung durch das Museum, 1926, also 4 Jahre nach der Entdeckung des Shalkana-Grabes.

An vergleichbaren Votivstelen Privater aus dieser Zeit stehen uns vor allem zwei große Gruppen zur Verfügung: Die Denksteine aus Dêr el-Medîne[5]) und die Gruppe aus dem Delta, die man bisher Horbêt-Stelen nannte[6]), die aber nach dem Fund von LABIB HABACHI in Qantîr eher von dort stammen dürfte[7]).

Ein Vergleich mit dieser letzten Gruppe zeigt sofort die große Verschiedenheit dieser Residenz-Stücke zu unserem Provinzstein. Auf keiner einzigen der Delta-Stelen wird der Anlaß der Weihung eigens genannt. Die Gebete enthalten allgemeine Bitten um „Gunst" oder „Leben, Heil, Gesundheit, lange Lebenszeit und Heiterkeit in Freude bis der Friedhof in Frieden erreicht wird"[8]). In keinem Fall ist eine aus der konkreten Situation erwachsene Bitte oder der Dank für eine Gebetserhörung ausgesprochen. Das schließt freilich nicht aus, daß die Steine aus einem bestimmten Anlaß geweiht worden sind, zumal wiederholt die Gottheit als eine „die Bitten erhört" gekennzeichnet wird[9]) oder Ohren hinter der Gottheit denselben Gedanken bildlich ausdrücken sollen[10]). Aber die Konvention verbot offenbar in der Residenz, solche Anlässe zu

[1]) *CRAIBL* 1922, S. 379f.

[2]) CH. KUENTZ, *L'Oie du Nil*, in *Archives de Muséum d'Histoire naturelle de Lyon* 14, 1926, Abb. 23 und WAINRIGHT in *ASAE* 28, 1928, S. 182, Abb. 6.

[3]) WAINRIGHT in *ASAE* 28, S. 176, Abb. 1.

[4]) *ASAE* 28, S. 175.

[5]) ERMAN, *Denksteine aus der Thebanischen Gräberstadt*, *SAW Berlin* 1911; B. GUNN in *JEA* 3, S. 81—94.

[6]) ROEDER in *ZÄS* 61, S. 57—67; CAPART in *Bulletin Musées Royaux* 7, S. 29, Nr. 29—31 und 12, S. 61—63, Abb. 2, 3; SÄVE-SÖDERBERGH, *Einige ägyptische Denkmäler in Schweden*, S. 21ff., Abb. 3 und 4; CLÈRE in *Kêmi* 11, S. 24ff. und Tafel III A und B, IV A—C. Ob auch die von SCHARFF in *ZÄS* 70, S. 47—51 publizierte Stele in München dazugehört, ist fraglich.

[7]) *ASAE* 52, S. 514—559.

[8]) Hildesheim 396.

[9]) Hildesheim 1100, 374, 403 und 1092.

[10]) So eine Stele aus Qantîr, *ASAE* 52, Taf. 34 B.

erwähnen. Nur einmal, bei der bekannten Stele des Mose[1]), sehen wir eine große Belohnungsszene, von der wir wohl annehmen dürfen, daß sie den Anlaß zur Stelenweihung bildete — vielleicht, daß Mose um den goldenen Segen gebeten hatte, den Pharao, wie im Bilde zu sehen, auf ihn und seine Soldaten regnen läßt, und daß er nun seinem Gotte Ptah zum Dank für Gebetserhörung diesen Stein weiht. Doch betet oben links nicht er zu dem Gott, sondern Pharao.

Im Gegensatz zu diesen auf den offiziellen Ton gestimmten Weihgaben aus dem Delta stehen die der thebanischen Nekropolis, von den Arbeitern von Dêr el-Medîne nicht in einen großen Reichstempel, sondern in ihr eigenes bescheidenes Heiligtum oder eine der zahlreichen kleinen Privatkapellen in der Umgebung der Arbeiterstadt gestiftet. Hier finden wir ganz persönliche Töne der Frömmigkeit, und der Anlaß der Weihung wird oft ausgesprochen: Bitte um Vergebung einer Sünde und Befreiung von der fühlbaren Strafe, aber auch Dank für Gebetserhörung. Diese Stücke sind so bekannt, daß ihr Inhalt hier nicht wiederholt zu werden braucht. Ein Teil von ihnen stellt sich also als Dankesgaben für Gebetserhörung in einem bestimmten Fall zu unserem Londoner Stück. Der Unterschied scheint vor allem darin zu bestehen, daß die Darstellungen der Dêr el-Medîne-Stelen konventionell sind, der besondere Anlaß nur in den Texten erwähnt wird, während dies Verhältnis bei unserem Stück umgekehrt ist: Der Text mag, soweit wir ihn verstehen, zwar die rettenden Seiten der Gottheit erwähnen (s. dazu unten Abschnitt IV) — von der eigentlichen Rettungstat des Gottes, wie er das Krokodil bekämpft hat, ist in ihm gewiß nicht die Rede; diese Szene wird abgebildet. Zusammenhängen mag dieser Unterschied damit, daß die Dêr el-Medîne-Steine von geübten Bildhauern und Malern gefertigt sind, eben den Bewohnern dieser Stadt. Diese fühlten sich offenbar so stark an ihre Schemata gebunden, sie waren so stark mit der Tradition verwachsen, daß sie von den eingelernten und beherrschten Formen nicht abwichen. In dieser Beziehung stehen sie den Künstlern der Delta-Residenz nahe, verbinden sich mit diesen zu einer Gruppe, zu der unser Provinz-Meister aus Siut in Opposition steht.

Noch eine weitere Stele fordert zu einem Vergleich mit unserem Stück heraus, stammt sie doch ebenfalls aus der oberägyptischen Provinz, nämlich Abydos, und auch aus etwa derselben Zeit der 19./20. Dynastie. Auch sie hält ein Gebet vor einem in Prozession getragenen Götterbild fest, entsprechend der Darstellung im ersten Streifen unserer Stele. Es ist das der Gedenkstein des Paser[2]). Hier bewegt sich die Barke in der entgegengesetzten Richtung, von links nach rechts, und der leitende Priester steht nicht rückwärts gewandt vor ihr, vielmehr tritt ihr nur der Adorant entgegen. Der Anlaß zur Weihung dieses Stückes wird unten beschrieben: Es ist das Orakel, das der Gott, Amosis, in einem Rechtsstreit zugunsten des Paser erteilt hat. Um eine Gebetserhörung handelt es sich hier also nicht, und nicht ein Dank ist es, was den Stifter vor das Götterbild führt, sondern eine Orakelfrage. Dies Stück steht zwar in gewisser Hinsicht formal an der Seite der Londoner Stele, doch kommt ihm eine ganz andere religiöse Bedeutung zu. So mag sich der Blumenstrauß erklären, den Pa-Taweret seinem Gotte darbringt, und das Fehlen einer solchen Gabe in der Hand des Paser.

Was das Verhältnis von Bild und Schrift zum religiösen Anliegen angeht, so wäre eher noch die Kopenhagener Stele eines durch spinale Kinderlähmung (Poliomyelitis) Verkrüppelten zu nennen[3]). Hier ist, wenn wir RANKES Interpretation folgen wollen[4]), der eigentliche Anlaß

[1]) Hildesheim 374: *ZÄS* 61, S. 65, Abb. 2 = ROEDER, *Die Denkmäler des Pelizaeus-Museums*, S. 96, Abb. 33.

[2]) LEGRAIN in *ASAE* 16, S. 161—170 mit Tafel.

[3]) Kopenhagen A 724 = MOGENSEN, *Ny Carlsberg Glyptothèque*, 1930, Taf. 107 = KOEFOED-PETERSEN, *Recueil des Inscriptions* (= *Bibl. Aeg.* VI), S. 59.

[4]) *Studies pres. to F. Ll. Griffith*, S. 414f.

der Weihung, nämlich die Bitte um Genesung von dem Leiden, nur im Bilde dargestellt, während die Gebete des Textes nur von „Freude, Annehmlichkeit und einem schönen Begräbnis in der westlichen Wüste von Memphis" sprechen. Auch dies Stück entstammt zweifellos der Ramessidenzeit, nach dem Text kommt es aus Memphis, das wir doch in dieser Epoche als Provinz neben Siut stellen dürfen. Auch hier treffen wir also die freiere bildhauerische Gestaltung.

IV.

Da manche Gedanken dieses Abschnittes im Gegensatz zu bisherigen Betrachtungsweisen stehen, sind einige Worte zur Forschungsmethode, genauer zur Methode des Fragens, unerläßlich.

Die bisherige religionsgeschichtliche Forschung auf ägyptischem Boden hat sich im allgemeinen bemüht, Herkunft, Kultort, Erscheinungsform und u. U. noch Eigenschaften der einzelnen Götter und ihres Kultes zu ermitteln; sie war also vorwiegend phänomenologisch-historisch orientiert. Das sich dabei ergebende Bild ist überaus reich und verwirrend. Einerseits gilt es weitgehend als Axiom, daß die einzelnen Kultorte, die Priesterschaften, gegeneinander in einer Art Wettbewerb standen, indem jede das Ansehen ihres Gottes und damit die Zahl der Gläubigen (und damit wieder die Tempeleinkünfte) zu steigern versuchte auf Kosten der anderen Götter; tatsächlich finden sich für solche Polemiken und Fehden keine Beweise, und nur zu häufig finden auswärtige Götter Unterkunft in den Tempeln. Andererseits fanden sich durchaus keine klaren Abgrenzungen der Wirkungsbereiche der einzelnen Götter etwa in dem Sinn, daß jedem ein bestimmter Lebenskreis ausschließlich vorbehalten wäre; in Ägypten ergänzen sich diese Kreise, soweit sie — wenn auch immer mit unscharfen Grenzen — überhaupt für diese oder jene Gottheit feststellbar waren, noch weniger zu einem Gesamtbild des Lebens als in Griechenland. Viele Götter blieben farblos, dann wieder hafteten Epitheta oder, in der Ikonographie, Abzeichen, an mehreren Göttern, wobei sich oft Widersprüche ergaben, die für unsere Logik unauflösbar sind. So etwa heißen viele Götter „der Älteste, der zuerst entstand", „Vater der Götter", „Herr des Himmels" oder gar „Herr aller Götter", und mehrere heißen „der größte Gott", ja „der einzige Gott, außer dem es keinen gibt" usf. FRANKFORT hat gezeigt, wie solche Formulierungen logisch zu verstehen sind und hat für diese Erscheinung das Begriffspaar „multiplicity of approaches — multiplicity of answers" geschaffen.

Er hat auch darauf hingewiesen, daß wir ägyptische Götter nicht in Analogie zu irdischen, einander die Macht streitig machenden Fürsten verstehen können. Es ist methodisch falsch, mit politischen Maßstäben an religiöse Phänomene heranzutreten. Für die Ägypter wie für alle Menschen ist der Glaube an Götter kein Spiel nach politischen Regeln, sondern etwas grundsätzlich anderes. G. MENSCHING antwortet auf die Frage: „Was ist Religion?" mit der Definition: „Religion ist erlebnishafte Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen"[1]). Um zu einem Verständnis religiöser Phänomene zu gelangen, wird man religiöse Maßstäbe anlegen müssen, und sowenig man ein Kunstwerk mit Sätzen der Geometrie erschließen kann, sowenig kann es gelingen, einer „erlebnishaften Begegnung des Menschen mit dem Heiligen" gerecht zu werden durch Übertragung politischer Regeln auf das Gebiet der Religionsgeschichte[2]). Jeder religiösen Äußerung, soweit

[1]) *Wesen und Ursprung der Religion*, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit, Kröners Taschenausgabe Bd.* 228, S. 13. Dort möge man die nähere Begründung dieses Satzes nachlesen.

[2]) Daß freilich gelegentlich politische Vorgänge auch das Werden der Religionsformen tief beeinflussen können, soll nicht in Abrede gestellt sein. Die Erforschung dieser Zusammenhänge gehört in das Gebiet der

sie nicht konventionell und ohne innere Anteilnahme erfolgt, liegt ein Erlebnis zugrunde. Wenn ein Ägypter einen Gott verehrt, so tut er es nicht, weil er der geschickten Propaganda der Priester dieses Gottes erlegen ist, sondern weil er überzeugt ist, ihn erlebt zu haben, oder weil er ein solches Erlebnis bei anderen Menschen oder seinen Ahnen voraussetzt.

In besonderem Maße gilt das für die Zeit der „persönlichen Frömmigkeit"[1]) der 19./20. Dynastie. Es mag wohl sein, daß die Einschränkung dieser Art von Frömmigkeit auf eine bestimmte Klasse[2]) und auf eine bestimmte Zeit, nämlich die der Ramessiden, ja auf einen bestimmten Ort, die thebanische Westseite, einer gründlichen Korrektur bedarf[3]); unsere Stele erweitert den Raum immerhin bis Mittelägypten. Aber wie dem auch sei — daß die Dokumente dieser Frömmigkeit das Erlebnis einer persönlichen Gottesbegegnung voraussetzen, kann nicht bezweifelt werden. Dieses aber muß zur Grundlage jeder Untersuchung dieser Fragen gemacht werden.

Wenn wir in diesem Sinne im folgenden einige Bemerkungen zum Gotte Sched machen, so befinden wir uns vom Ausgangspunkt der Überlegungen an bereits in einer so anderen Stellung als die Gelehrten, die sich bisher zu diesem Gotte geäußert haben[4]), daß eine Auseinandersetzung kaum mehr möglich ist. Die Frage, die wir uns stellen, lautet nicht, ob diese oder jene Einzelheit in der Erscheinung des Gottes, etwa der Gazellenkopf an der Stirn oder das Kreuzband über der Brust, asiatischer Herkunft sein kann, ob also vielleicht der Gott „aus Asien stammen könnte", sondern welche Seite „des Heiligen" den Menschen getroffen hat, der diesen Gott verehrt. So gesehen tritt der Gott Sched aus seiner Isolierung heraus. Er erscheint nicht plötzlich am Ende der 18. Dynastie als ein Novum im ägyptischen Pantheon, sondern die Seite der Gottheit, die er verkörpert, ist den Ägyptern schon sehr viel länger — wie wir sehen werden, seit der 1. Dynastie — bekannt. Während sie aber bis ins Neue Reich gegenüber anderen Selbstäußerungen der Gottheit und entsprechenden Erfahrungen der Menschen zurücktrat, rückt sie plötzlich in der 18. Dynastie an eine zentrale Stelle. Und jetzt genügt es nicht mehr, diesem oder jenem, aus einem anderen Grunde verehrten Gotte das Epitheton *šd* zukommen zu lassen, sondern jetzt muß diese wichtige Seite der Gottheit, die der Mensch allenthalben erfährt, leibhaftig werden, sie wird „hypostasiert", wie ein wenig glücklicher Ausdruck der Religionsgeschichte lautet. Welche körperliche Gestalt sie dabei leiht, ist eine andere Frage — ebenfalls aufschlußreich und somit untersuchenswert, aber kaum bedeutsam für Wesen oder „Herkunft" des Gottes. Denn diese „Herkunft" ist das religiöse Erleben der Menschen, die ihn verehren. So brauchen wir in unserem Zusammenhang der äußeren Erscheinung des Gottes gar nicht nachzugehen — erscheint er doch auf unserer Stele auch nicht leibhaft. Pa-Taweret hat vielmehr das rettende Eingreifen ins Leben der Menschen, das andere anderen Göttern oder wohl auch einem eigenen Gotte Sched zuschreiben, in seinem Ortsgott Upuaut-Anubis erlebt und gibt ihm deshalb das Beiwort *p3 šd* „der Retter". Um Gott als „Retter" geht es uns im folgenden.

Religionssoziologie, das seine eigenen Forschungsmethoden entwickelt. Hier aber ist nicht von den Formen der Religion die Rede, sondern von den religiösen Urphänomenen.

[1]) Der treffende Name stammt von BREASTED, *Development of Religion and Thought*, S. 344.

[2]) GUNN: *„The Religion of the Poor"*, *JEA* 3, S. 83ff. Vgl. aber dagegen die gleichen Töne im Leidener Amonshymnus III, 14—22 oder im Gebet Ramses' II. in der Kadesch-Schlacht.

[3]) Vgl. dazu die Bedenken von T. E. PEET, *A comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia*, 1931, S. 92, Anm. 1.

[4]) BRUYÈRE in *FIFAO* 20, 3, S. 138—170. Dort wird ältere Literatur, besonders die Arbeiten von LOUKIANOFF, zitiert. BONNET, *Reallexikon*, s. v. S. SAUNERON in *BIFAO* 53, S. 53—55.

Die Frage, die wir uns vorlegen wollen, lautet: Woraus rettet Gott den Menschen? Aus einer einmaligen zufällig entstandenen Notlage (Krankheit, Bedrohung durch gefährliche Tiere, Gerichtsprozeß usw.)? Oder auch aus einer Notlage, die eigenes Verschulden verursacht hat, die vom Betroffenen als Folge einer Sünde aufgefaßt wird? Oder allgemein aus einer Sündhaftigkeit, die zum Wesen des Menschen gehört? — Im ersten Fall könnten wir von einem „Nothelfer" sprechen, im zweiten von einem „Sündenvergeber", im dritten von einem „Erlöser". Die Frage, welcher Gott jeweils das Attribut *šd* oder auch ein sinnverwandtes wie *nḫm* erhält, tritt bei dieser Fragestellung weitgehend zurück.

Im folgenden werden wir, um unsere Frage beantworten zu können und damit auch zur Deutung unserer Stele beizutragen, einige der wichtigsten Stellen, die uns Aufschluß versprechen, vorführen. Selbstverständlich werden sie historisch geordnet, da es uns auch um die Gewinnung eines geschichtlichen Bildes zu tun ist.

Die Aussagen, daß Gott „rettet" (wobei *šd* und *nḫm*, soweit ich sehe, synonym verwendet werden), sind sehr alt. Sie gehen bis in die erste Dynastie zurück. Freilich stehen uns für diese frühe Zeit als Quelle für die Religion nur Eigennamen zur Verfügung[1]).

Auch die Personenamen des AR und MR sagen gelegentlich, wenn auch selten, etwas über diese Eigenschaft Gottes aus. Der Gott hat den Namensträger bzw. seinen Vater „gerettet"[2]) so Month[3]), Rê[4]), Cheops[5]), Isi[6]), Ptah[7]). Wirklich häufig aber wird dieser Typ von Eigennamen im NR und dann besonders in der Spätzeit. Einige von ihnen nehmen eine geradezu zentrale Stellung ein. Wir treffen z.B. als Götter, von denen ausgesagt wird, daß sie „retten": Horus[8]), Sobek[9]), Seth[10]), Nefertem[11]), Bastet[12]), Thoth[13]). Der Gerettete ist der Namensträger, solche Namen finden sich bei beiden Geschlechtern.

Im AR treten diesen mageren, aber doch wichtigen Zeugnissen der theophoren Personennamen keine weiteren Texte zur Seite, die uns näheren Aufschluß geben könnten, woraus oder wovor die Gottheit gerettet hat oder rettet. Wir können an eine Krankheit der Mutter während der Schwangerschaft denken oder an das Los der Kinderlosigkeit — wir wissen nichts darüber.

Im MR hören wir in der Geschichte des Sinuhe, daß der König den Erzähler vom „Tode" bzw. „aus dem Westen" gerettet habe[14]). Über diesen Ausdruck, der in der Erzählung selbst nicht ausreichend klar wird, sei unten (S. 15) noch gesprochen. — In den Kahun-Hymnen auf Sesostris III. lesen wir, daß der König einer Schutzwehr gleiche, die den Zaghaften (*ỉnḏ*) vor dem Gewalttätigen rettet[15]), und daß er den Beraubten errette[16]). Zweifellos liegt hier eine Übertragung des aus dem AR stammenden Schemas für das soziale Idealbild in die königliche Sphäre vor[17]), und man könnte geneigt sein, diese Aussagen überhaupt aus den theologisch relevanten auszuklammern, da die menschliche, nicht die göttliche Seite des Königs gemeint sei — fänden wir nicht im NR dieselbe Aussage auch von Göttern gebraucht[18]), ja sogar zu einer

[1]) Klasens stellt in *OMRO* 37, 1956, S. 31ff. eine höchst nützliche Liste von Eigennamen der 1. Dynastie zusammen. In ihr finden wir unter Nr. 122 *šd-ntr* „den Gott gerettet hat (oder rettet)", und unter Nr. 123 *šd(·t)-kꜣ* „die der Ka rettet (oder gerettet hat)".
[2]) Vgl. Junker, *Pyramidenzeit*, S. 36.
[3]) *PN* I, 330, 18.
[4]) *PN* I, 330, 19.
[5]) *PN* I, 429, 19.
[6]) *PN* I, 330, 20.
[7]) *PN* I, 330, 22 und 331, 17.
[8]) *PN* I, 331, 10 und II, 391.
[9]) *PN* II, 319, 20.
[10]) *PN* II, 319, 21.
[11]) *PN* I, 331, 8 und II, 391.
[12]) *PN* I, 331, 6 und 391; II, 208, 13 und II, 300, 10.
[13]) *PN* II, 391, 2 und I, 331, 13.
[14]) Sin. B 203 und 214.
[15]) 2, 16.
[16]) 3,8
[17]) Vgl. Janssen, *Autobiografie*, II Bh.
[18]) Z.B. Kairener Amonshymnus 4, 4; Petrie, *Koptos*, Taf. 19, Z. 5.

eigenen Göttin verdichtet, der *nḫm·t ʿwꜣj* „die den Beraubten rettet", also einer Gestalt, die in enger Parallele zu dem Gotte *šd* entstanden ist[1]). In dieser sozialen Bedeutung wird aber offensichtlich ein zunächst innerweltlicher Begriff von Hilfsbereitschaft (die freilich göttlichem Gebot entspricht) sekundär der Gottheit als Eigenschaft zugeschrieben. Soziale Haltung von Gott zu fordern, wäre einem AR kaum eingefallen, und tatsächlich erscheint die Göttin *nḫm·t-ʿwꜣj* auch nicht vor dem NR.

Die Hymnen des NR enthalten neben allgemeinen Aussagen, die Gott schlechthin als „Retter" preisen, auch Angaben, aus welcher Not der Gott den Menschen rettet. Da begegnet uns nun häufig die Aussage, die wir schon vom Sinuhe kennen, daß die Gottheit oder der König den Menschen aus der Dat oder dem Westen rette, selbst „den, der schon darin ist". Zum Sinuhe stellen sich jetzt Sätze wie „Amun errettet, wen er will, und wenn er schon in der Dat wäre"[2]) oder das Prädikat „gerettet aus dem Westen"[3]). Auch in den Hymnen und Gebeten der Stelen aus Dêr el-Medîne begegnet uns wiederholt diese Aussage von Gott als dem Retter, auch aus der Unterwelt: „Rufe ich zu dir, Amun, wenn ich betrübt bin, so kommst du, daß du mich rettest"[4]) oder „Du, Amon-Rê, der Herr von Theben, bist es, der den, der (schon) in der Unterwelt ist, rettet, denn du bist [der Erbarmer] . . ."[5]); die verstorbenen und verehrten Könige Amenophis (I.) oder Thutmosis IV. „retten den, der in der Dat ist, und geben Atem dem, den sie lieben"[6]). Diese Ausdrucksweise gehört zu den stehenden Phrasen der persönlichen Frömmigkeit und findet sich auch in Eigennamen[7]); dennoch sind solche Sätze, auch wenn sie ständig wiederkehren, ganz lebendig empfunden, und was sie besagen, erhellt gelegentlich aus dem Zusammenhang: Not und Krankheit, jeder unglückliche Zustand kann als „Dat" oder „Westen" bezeichnet werden. Das geht eindeutig aus den Texten der Stelen von Dêr el-Medîne hervor. Die oben zuerst angeführten Stellen stehen auf einem Stein, in dem es unter klarem Bezug auf die besondere Situation heißt: „wegen des Malers Nacht-Amun, als er krank lag und im Sterben und der Gewalt des Amun verfallen war wegen seiner Sünde" oder, im Gelübde: „Ich werde diese Stele auf deinen Namen machen und werde diesen Hymnus auf ihr als Aufschrift verewigen, wenn du mir den Schreiber Nacht-Amun rettest"[8]). Unmißverständlich sagt auch eine allgemeiner gehaltene Stelle im Leidener Amonshymnus[9]): „Er rettet vom Todesgeschick (*nḫm m ʿ Ỉmn·t*)".

Krankheit ist also eine der Nöte, aus denen Gott den Menschen rettet. So finden wir auch einen entsprechenden Passus in einem Brief der 21. Dynastie[10]). Ferner erfahren wir von einem Jahr der Not, in dem der Beter gerettet sein möchte[11]), oder von einer Gerichtsverhandlung, die offenbar für den Frommen Schlechtes erwarten läßt und aus der er „gerettet" sein will[12]).

Eine große Rolle spielen die Gefahren auf dem Wasser: Sturm und Schiffbruch. Freilich können wir nicht sicher sein, wie weit es sich bei diesen Aussagen nicht um ein Bild handelt für allgemeine Lebensgefahren — entnimmt doch der Ägypter sehr gerne seine Bilder und Metaphern der Sphäre der Schiffahrt[13]), und auch wir kennen das Bild vom Schiffbruch, den jemand im Leben erleiden kann. „Dein (Amuns) Name wird ein Schutz sein für den Leib eines jeden Ein-

[1]) Boylan, *Thot*, S. 208f.; Bonnet, *Reallexikon*, S. 512.
[2]) Leidener Amonshymnus 3, 15; Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden* I, 350, S. 56.
[3]) Černý und Gardiner, *Hieratic Ostraca* I, 37, vso. Z. 7.
[4]) Erman, *Denksteine*, S. 1091.
[5]) Erman, *Denksteine*, S. 1091f.
[6]) Erman, *Denksteine*, S. 1105.
[7]) *PN* I, 330, 23 und dazu II, 391; ferner *Hier. Ostr.* I, 50, 1.
[8]) Erman, *Denksteine*, S. 1095.
[9]) 3, 16.
[10]) Spiegelberg in *ZÄS* 53, S. 13, Z. 2, 5 und 9.
[11]) Anastasi IV, 10, 1.
[12]) Černý und Gardiner, *Hieratic Ostraca* I, 8, 2.
[13]) Grapow, *Bildliche Ausdrücke*, S. 151ff.

samen, Heil und Gesundheit für den, der auf dem Wasser ist, und eine Rettung vor dem Krokodil"[1]. „Der Gott rettet, wen er will, vor dem Sturm"[2], und von einer Errettung aus Wassersnot scheint auch im magischen Papyrus Harris die Rede zu sein[3]. — Bereits aus älterer Zeit stammt die Wendung *šd bgj* „den Schiffbrüchigen retten". Im NR wird dieses Wort gelegentlich umgedeutet zu *šd bȝgj* „den Matten, Schwachen retten"[4]. Wieder steht dahinter die schon oben angetroffene neue Einstellung, daß die Gottheit oder der König nicht nur den in Gefahr, sondern auch den in soziale Not Geratenen rettet, den sozial Schwachen aus der Hand des Starken oder Gewalttätigen[5].

Wenn wir hier von der sozialen Frage, also der religiösen Bewertung der Armut, absehen[6], so bleibt es noch offen, ob die Gefahr, die Krankheit, die Gefährdung durch wilde Tiere oder was immer es sei, dem Beter durch einen Lebenszufall beschert wurde oder ob er sie als Folge einer sündigen Handlung empfindet, also als eine von Gott geschickte Strafe. Für unsere Untersuchung über die genaue Bedeutung des Begriffes „retten" aber ist diese Entscheidung wichtig, haben wir doch oben (S. 14) festgestellt, daß wir es im ersten Fall mit der Vorstellung eines „Nothelfers", im zweiten mit einer Sündenvergebung zu tun haben, die dem Beter durch die Rettung angezeigt wird. Nur ganz selten aber erhalten wir von den Texten eine Auskunft darüber: soweit ich sehe, nur in den Denksteinen von Dêr el-Medîne. „Rufe ich zu dir, wenn ich betrübt bin, so kommst du, daß du mich rettest (*šd·k·wj*), daß du dem Schwachen Atem gebest, daß du mich rettest (*šd·k·wj*), der ich in Banden liege."[7] Die Stelle bezieht sich, wie die Fortsetzung lehrt, auf eine Krankheit: „als er krank lag und im Zustand des Todes und der Gewalt des Amun verfallen war wegen seiner Sünde."[8] Die Stele Turin 102[9] enthält zwar kein Wort für „retten", doch wird Gott ebenfalls um Befreiung von einer Krankheit[10] gebeten, die der Beter als Folge einer Sünde versteht. In höchster Not hatte auch er ein Gelübde getan, nämlich die Macht der Bergspitze allenthalben zu verkünden, woraufhin sie ihn rettete.

So können wir also unsere zu Beginn dieses Abschnittes aufgeworfene Frage nach dem Wesen des rettenden Gottes für das NR dahingehend beantworten, daß im allgemeinen Gott als Nothelfer gilt (so auch in unserer Londoner Stele), der aus einer besonderen Not hilft, nach deren religiöser Ursache nicht gefragt wird; zumindest ist in den Gebeten kaum je von solchen Überlegungen die Rede. Nur in Dêr el-Medîne erscheint er daneben noch als Helfer aus einer Not, in die eine Sünde den Menschen gebracht hat, somit als Sündenvergeber[11]. Die Vorstellung von einer allgemeinen, dem Menschen wesenhaft anhängenden Sünde, von der Gott den Menschen erlösen müsse, ist dagegen den Ägyptern unbekannt.

In der Zeit des späten NR nehmen nicht nur, wie wir schon sahen, die mit *šd* gebildeten Personennamen stark zu[12], auch eine Stelle aus einem Brief der 21. Dynastie ist für die damals weit verbreitete Sehnsucht nach „Rettung" aufschlußreich: „Ich spreche zu Amon-Re-Harachte bei seinem Aufgang und seinem Untergang: ‚Möge er dich retten!'"[13]. Dabei ist der Empfänger, wie aus dem weiteren Inhalt des Briefes hervorgeht, weder krank noch sonst in einer bestimmten

[1]) Pap. Beatty IV, Ro., 8, 3—4.
[2]) Sethe, *Amun und die acht Urgötter*, § 198.
[3]) 8, 1.
[4]) S. dazu Zandee, *De Hymnen aan Amon . . .*, S. 60f.
[5]) Vgl. dazu auch Pap. Harris I, 78, 13—79, 1.
[6]) Vgl. meine in Vorbereitung befindliche Arbeit „*Die religiöse Bewertung der Armut im Alten Ägypten*".
[7]) Wohl metaphorisch „in Bedrängnis bin"; das Bild wird in diesen Zeugnissen persönlicher Frömmigkeit wiederholt gebraucht. Vgl. zur Bedeutung noch Gardiner in *JEA* 42, S. 15.
[8]) Erman, *Denksteine*, S. 1091.
[9]) Erman, *Denksteine*, S. 1098—1100.
[10]) Lähmung infolge Schlangenbisses, s. *CdE* 25, 1950, S. 218f.
[11]) Vgl. vor allem Erman, *Denksteine*, S. 1094 und S. 1100.
[12]) Vgl. z.B. *FIFAO* 20, 2, S. 101 und oben S. 14, Anm. 8—13.
[13]) *ZÄS* 53, S. 7.

Not. Der Wunsch wird vielmehr ganz allgemein gesprochen — die Lebensangst nimmt so zu, daß man den Wunsch nach „Rettung" formelhaft verwendet.

Wir haben bisher ausschließlich die Attribute *šd* und *nḫm* bei Gottheiten betrachtet, des Gottes *šd* aber noch mit keinem Worte gedacht. Es lag uns daran, die religiöse Stimmung aufzuzeigen, die allein das Erscheinen dieses Gottes in der 18. Dynastie ermöglichte. Es sei hier nicht die Ikonographie dieses Gottes wiederholt, auch seien nicht alle Belege für ihn aufgezählt — das alles ist in letzter Zeit gründlich erarbeitet worden[1]). Wir fragen nur nach der religiösen Bedeutung dieses Gottes.

Bei dem Gotte Sched handelt es sich um einen ausgesprochenen Nothelfer, der seine Verehrung vor allem in unteren Kreisen der Bevölkerung genoß. Gegen alles Feindliche soll er schützen, aus Gefahren retten, die von feindlichen Tieren, Schlangen und Skorpionen, Löwen und Krokodilen drohen. Ein Bild für diesen Schutz ist der auf einem Wagen dahinjagende, also schnell zu Hilfe eilende Gott, der einen Löwen ersticht[2]). Häufiger aber noch erscheint der Gott mit den von ihm bekämpften Tieren in den Händen oder unter den Füßen. In dieser Form nähert er sich ikonographisch dem jungen Horus, der der Spätzeit ebenfalls als Helfer gegen die giftigen Tiere gilt. Schließlich fallen beide Götter ganz zusammen als Horus-Sched[3]). Der Grund für diesen „Synkretismus" ist ein rein religiöser. Beide Götter haben schließlich die gleiche Funktion bekommen, was ihre Verschmelzung ermöglicht. Dennoch ist ihr Weg dorthin verschieden: Sched stellt die rettende, helfende Seite der Gottheit dar, die, wie wir gesehen haben, seit den frühsten Zeiten, besonders aber dann seit der 18. Dynastie erkannt, verehrt und angerufen wurde. Gott rettet aus Seenot und Sturm, vor allem aus Krankheit, auch aus solcher, die durch den Biß eines gefährlichen Tieres entstanden ist. Diese Eigenschaft kommt grundsätzlich allen Göttern zu, den einen mehr, den anderen, die in erster Linie anderen Seiten des menschlichen Lebens zugeordnet sind, weniger. In derselben Weise, wie überhaupt aus dem Erleben göttlicher Macht Götter eh und je „entstanden" sind, wird auch diese den Menschen des NR so wichtige Seite der Gottheit „personifiziert" in der Gestalt des jugendlichen Gottes Sched. Für die Zeit und die Kreise, in denen sich dieser Vorgang abspielte, ist das Aussehen dieses Gottes vielleicht aufschlußreich — für den religiösen Grund seines Erscheinens bietet es keinen Anhalt. Der Vorgang spielt sich offenbar in den unteren Volksschichten ab, und so nimmt dieser Gott, der wohl nie einen Tempel besessen hat, mehr und mehr magische Züge an; kein Dokument verkündet uns, daß er eine Sünde vergebe, wenn er einen Tierbiß heilt oder vor einer Gefahr schützt. Er wird ein Dämonen- und Bestien-Abwehrer und ein Heilgott bei Tierbissen. In dieser Eigenschaft trifft er sich in der Spätzeit mit Horus, der auf ganz anderem Wege in eine ähnliche Rolle gedrängt worden war: Horus ist das hilfsbedürftige Kind, das vaterlos und damit eines wichtigen Schutzes beraubt im Versteck von Chemmis aufwächst, gerade im Sumpf umlauert von unheimlichen Gefahren, besonders schädlichen Tieren ausgeliefert. Seine Mutter Isis schützt es durch allerlei Zauber und Kräuter; tief prägt sich dem Gemüt einfacher Menschen das Bild des in seiner großen Gefährdung geschützten Kindes ein — es wird das Urbild des Geretteten und Beschützten. So nähern sich die beiden jugendlichen Götter in ihrer Schützerrolle einander an und fallen schließlich völlig zusammen. Das Volk wendet sich an Horus-Sched.

[1]) Siehe Bruyère in *FIFAO* 20, 3, S. 138—170 und, in der Zwischenzeit neu veröffentlicht, die Spätzeit-Zeichnung im Month-Tempel von Karnak: S. Sauneron in *BIFAO* 53, S. 53—55.
[2]) Z.B. Berlin 8920: Erman, *Religion d. Ägypter*, 1934, S. 148, Abb. 58; Foto bei G. Möller, *Metallkunst*, Taf. 46a. Stele Černý: *FIFAO* 20, 3, S. 145, Abb. 21 (hier wird der Wagen des Gottes von Greifen gezogen).
[3]) Z.B. *BIFAO* 53, S. 53—55.

Das religiöse Erlebnis des Gottes als Nothelfer ist aber auch jetzt noch nicht ganz an diese Personifikation gebunden. Auch der spätesten Zeit noch war das Bewußtsein wach, daß Hilfe in der Not nicht nur bei diesen beiden verschmolzenen Helfern zu finden war. Die Statue des Priesters Djed-Hor ist bekannt, die sich dieser in den Tempel seines Gottes stellte und in deren langen Inschriften er allen, die auch nach seinem Tode Hilfe gegen die Bisse gefährlicher Tiere suchen, Rettung verspricht[1]). In dieser Rolle als Nothelfer legt sich der Priester, theologisch einwandfrei, das Epitheton *pꜣ-šd* „der Retter" bei, genau wie es die Götter in dieser Rolle seit je und so auch Upuaut auf unserer Stele tragen. Aber auch bei großen Göttern findet sich dies Beiwort noch in ptolemäischer Zeit, und zwar jetzt in offiziellen Tempelinschriften — so weit war das, was seinerzeit im NR dem Volksglauben angehörte, nun schon wieder offiziell geworden und erstarrt, in Formeln geronnen. Chons-Plänemacher in Theben führt das Epitheton *šd ḥm·f m dꜣ·t* „der seinen Diener aus der Dat rettet", ganz im Stile der Zeugnisse aus dem späteren NR[2]). — Zu erwähnen bleibt noch, daß spät auch ein semitisches Lehnwort für den Retter-Gott in Schwang kommt, *ʿdr* עזר „der Helfer"[3]).

Wir haben den Weg verfolgt, den das religiöse Erleben des den Einzelnen rettenden Gottes in Ägypten genommen hat. Da es ein Urerlebnis ist, verleihen bereits die Ägypter der ersten geschichtlichen Zeit ihm — wenn auch vereinzelt — Ausdruck. Erst im NR schwillt die Woge der von diesem Erlebnis getroffenen und bestimmten Menschen und die Zahl der entsprechenden Zeugnisse rasch an — die Rettungsbedürftigkeit wird geradezu zu einem beherrschenden religiösen Erlebnis dieser Zeit. Bald aber wird aus dem Gebet eine magische Formel, aus dem um Rettung aus besonderer Not, oft auch um Vergebung der Sünde angeflehten Gott eine selbständige Gottheit, die zauberhaft eingreifen und den Menschen vor äußerem Übel bewahren soll. Dieser religiöse Abstieg ist bezeichnend für den Verfall der Religiosität weiter Kreise Ägyptens nach dem NR — die Keime zu einer geistigen Auffassung des Verhältnisses Mensch-Gott vertrocknen.

Zum Schluß dieser Untersuchung des Begriffes *šd* sei noch die Frage gestellt, was wohl den Wandel der Gottesauffassung im NR bewirkt haben mag, wodurch die Rettungsbedürftigkeit des Menschen und die rettende Seite der Gottheit in dieser Zeit so in den Mittelpunkt der Volksfrömmigkeit rücken.

Vom AR bis in die 18. Dynastie war die ägyptische Gesellschaft — von vorübergehenden Krisen abgesehen — intakt, sie war religiös gegründet, was seinen sichtbaren Ausdruck im göttlichen Königtum fand; der einzelne wußte sich eingebettet, er fand dort, in der durch den Gottkönig vertretenen Gemeinschaft, auch sein Heil gesichert. Freilich hat sich dieser Glaube in den vielen Jahrhunderten erheblich gewandelt, aber zerbrochen ist er — auch in der durch ihre Zweifel besonders fruchtbaren ersten Wirre — nicht. Unter den Ramessiden dagegen versagt die traditionelle Institution des Gottkönigtums rasch und bald sehr gründlich, nachdem die Wurzeln zu dieser Auflösung freilich bis in die 18. Dynastie zurückgehen — die Krise von Amarna ist auch nur ein Symptom. Offenbares Unrecht wird im späten Neuen Reich von den Königen gedeckt, und der staatliche Tempelkult genügt, besonders nach Amarna, den Gläubigen nicht mehr. Die Gemeinschaft zerfällt, und mit ihr die dem ganzen Volk gemeinsame Religion. Jetzt wird „der Einzelne zum Subjekt der Religion"[4]). Während er sich bisher geborgen gewußt hat in einer Gemeinschaft, für die grundsätzlich das Heil durch den Kult gewährleistet war, findet er sich nunmehr vor „in einem Zustand des Unheils, d.h. der Isolierung vom Numinosen. Zwar ist er noch weiter Glied der Familie und des Volkes, aber diese Gemeinschaften haben durch den Prozeß der Säkularisierung ihren Sakralcharakter verloren."[1])

In diesen religionshistorischen Zusammenhang gehört unsere Upuaut-Stele. Sie ist ein willkommenes Zeugnis für die unmittelbare Verbindung des Menschen zu Gott auch vor dem Tode, ohne Vermittlung des Königs oder des offiziellen Staatskultes (der freilich nicht etwa negiert wird!), und sie zeigt zugleich, wie diese Verbindung wirksam wurde in Augenblicken der Not. Gott erscheint hier als Nothelfer. Nichts in unserem Denkstein deutet auf eine tiefere Auffassung der Gefahr als Sündenfolge hin.

[1]) Daressy in *ASAE* 18, S. 113—158 und 19, S. 66—68; jetzt auch: Jelinková-Reymond, *Les Inscriptions de la Statue guérisseuse de Djed-Her-le-Sauveur*, 1956.

[2]) *Urk.* VIII, 63, 5f. [3]) S. *Wb.* I, 242, 5—7.

[4]) Siehe Menschings, *Zur Geschichte der Religionssoziologie*, in *Archivo di Filosofia* 1955, S. 166; dazu ders. im *Hdb. d. Soziologie* S. 855f.

[1]) Menschings *a.a.O.*

A Prayer to Osiris

By Ricardo A. Caminos

(Plate IV)

The prayer to Osiris dealt with in this paper is preserved on a papyrus in the British Museum that bears the number 10299 and was in the past part of the Salt collection[1]). The provenance of this document is unknown. The papyrus, which is in excellent condition, is a small sheet, light brown in colour, that measures 27.5 × 24 cm. and is made up by two unequal pieces glued together in the customary fashion, the join being discernible in the photograph on pl. IV and also indicated, for the sake of clarity, in the accompanying transcription (fig. 1).

The text is written on the *recto* of the papyrus in a very legible and rather heavy literary hand, entirely in black ink. I should very tentatively ascribe the manuscript to the XXIst Dynasty on palaeographic grounds, though the possibility of its being somewhat earlier cannot be excluded altogether. The sign of the djed-pillar, which occurs in ll. 2 and 5, exhibits only three cross-strokes at the top, as it does in the XXIst Dynasty papyrus of Queen Nūdem and in earlier records, the cross-strokes in that sign being four in hieratic writings of the XXIInd and subsequent Dynasties[2]). The full form of  and the sign  , both in l. 3, are drawn very much as in a well-known British Museum manuscript datable to the XXIst Dynasty without a shadow of doubt[3]). The round tailless in the word for 'inundation' in l. 9 calls to mind the shape of the flesh sign, met with in precisely the same word, in the XXIst Dynasty tablet published by Edwards, *JEA* 41, pl. 20, l. 3; as well as in the above-mentioned British Museum manuscript[4]); note further the round tailless , also in the word *ḥ^{c}py*, in a Louvre papyrus assigned by Nagel to the XXIst or the XXIInd Dynasty[5]). On the other hand, the tilde-like stroke above the eyelashes of  in l. 2 might perhaps be regarded as indicative of an earlier calligraphy. The signs  (l. 1),  (l. 2), and  (l. 8) show unusual forms. Likewise noteworthy from the palaeographical standpoint is the long heavy stroke in the place-name *Ḏdw* in ll. 2 and 5; it could be taken for a rather thick  , but it is undoubtedly meant for  , and I have transcribed it so, though there is no trace of the thumb at all. It may be observed that the sign  is done in exactly the same fashion (and curiously enough it occurs in the same place-name) in P. Leyden T. 16, col. 1, 11[6]); however, since all other instances of  in that papyrus are quite orthodox in form, one wonders whether that one thumbless hand-sign in the Leyden text is not a mere slip of the pen on the part of the ancient scribe, if not an error in the published facsimile, which is a tracing of the original.

[1]) The papyrus is published here by kind permission of the Trustees of the British Museum.

[2]) Möller, *Hierat. Paläographie*, II, No. 541; III, No. 541.

[3]) Cf. Budge, *Greenfield Papyrus*, pls. 17, 5; 20, 2; 52, 7; 77, 6 (for); and pls. 22, 4; 23, 9; 72, 15 (for).

[4]) Budge, *Greenfield Papyrus*, pl. 64, left, 16, 18; pl. 66, 8, and elsewhere.

[5]) Nagel, *BIFAO* 29, 86 (R, 7) with pl. 7. For additional hieratic examples of *ḥ^{c}py*, 'inundation', spelt with one instead of three cf. P. Berlin 3048, 8, 3 (= *Hierat. Papyrus aus den königl. Museen zu Berlin*, II, pl. 42); P. Bremner-Rhind, 9, 26; 12, 5 and 6; note also Spiegelberg, *ZÄS* 53, 25, No. 12.

[6]) Leemans, *Papyrus égyptien funéraire hiératique (T. 16) du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide*, pl. 1.

Our text is an address to Osiris consisting almost entirely of epithetal phrases which in the main lay stress on the god's ubiquity by connecting him in one way or another with several different holy places throughout the land. The closing line, which contains an appeal to the god to provide food-offerings for a dead man named Pdikhons, indicates that the text is a prayer.

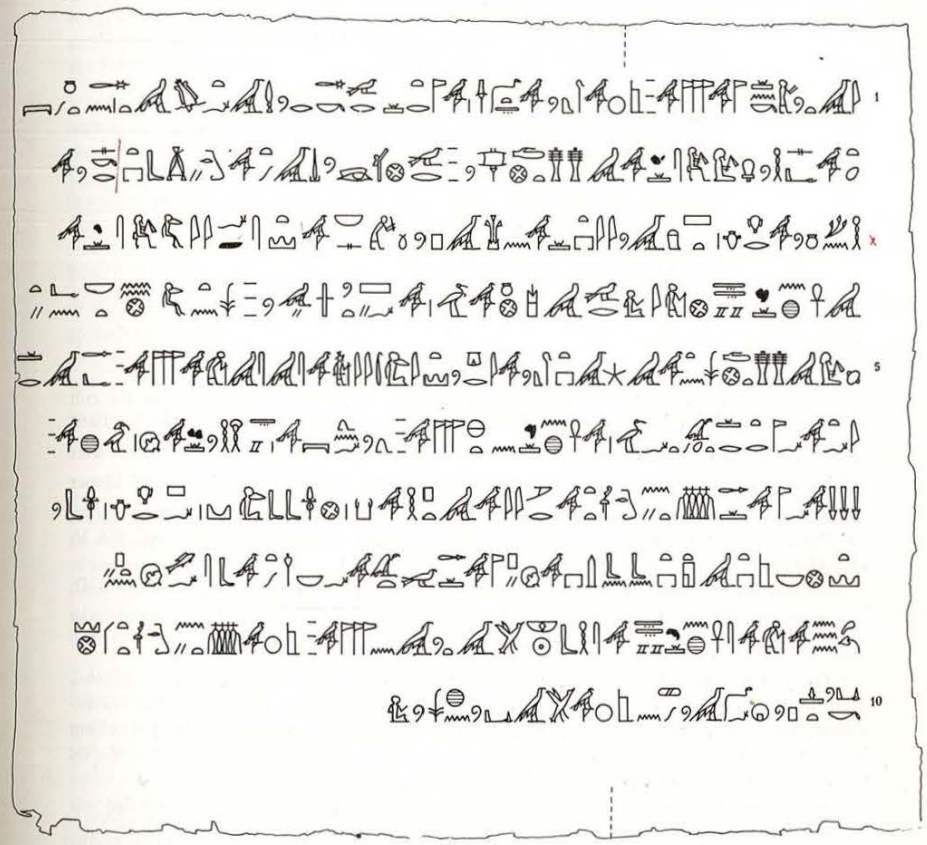


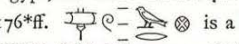
Fig. 1

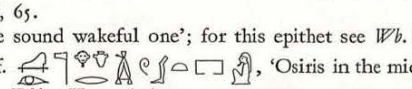
Translation

(1) Praise to you, O god of the gods, Osiris, ruler of eternity,
The great divine power bedecked with the Atefu-crown in the womb of Nūt.
(2) The august mummy in Djedu and Tjawēr,
One who awakes whole presiding over the coffin.

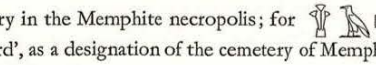
(3) Sokar-Ḥenu dwelling in the Shetjit-shrine of Ḥaptnebes,
August infant (4) in ʿAnkhtowe, great prince in On.
Majestic manifestation of those who are in Ninsu, lord of myrrh (5) in Djedu,
King in the netherworld, ruler of the necropolis.
The eldest sovereign of the gods,
Greater than (6) his father, more divine than his mother,
The living manifestation of the Ennead.
One to whom heaven and earth resort,
Whilst the heads of the blessed spirits of his sanctuary are bowed down.
(7) The great god pre-eminent in the West, beloved in Kaptaḥ,
One who longs for his mountain in the midst of Abydos,
(8) Lord of the throne in the first Ḥe-benben.
The god, the very eldest of his mother, lord of the white crown,
He brings forth the best of (9) the great inundation,
Causing the Two Lands to live and making festal the primeval gods.
O Osiris, pre-eminent in the West:
(10) May you grant food-offerings to the Osiris Pdikhons.

Notes

(2) *Ḏdw* and *Ṯ3w-wr* were the two main centres of, and places of pilgrimage for, the cult of Osiris. For Djedu or Busiris in the IXth nome of Lower Egypt, the modern Abu Ṣir Banā in the middle of the Delta, see GARDINER, *Onomastica*, II, 176*ff.  is a later writing of  , *T3-wr*, 'the Great Land', namely the VIIIth (Thinite) nome of Upper Egypt; it may be noticed, however, that that term may occasionally designate the nome capital, the city of Abydos, or even a special quarter thereof, rather than the entire nome; cf. *Wb.* V, 222, 2; 353, 5; GAUTHIER, *Dict. Géogr.* VI, 65.

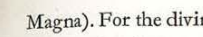
Rs-wḏ3, 'he who awakes whole, *or* the sound wakeful one'; for this epithet see *Wb.* II, 451, 13; KEES, *RT* 37, 62 (13). *Ḫnty ḏb3t*, cf.  , 'Osiris in the midst of, *or* dwelling in, the coffin'; CHASSINAT, *Edfou*, II, 23 (70).

(2—3) On Sokar-Ḥenu, here identified with Osiris, see ROEDER in ROSCHER, *Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, IV, 1127. Note 'Osiris-Ḥenu dwelling in the Shetjit-shrine', QUIBELL, *Ramesseum*, pl. 29, frag. 2; and 'Sokar-Osiris (var. 'Osiris-Sokar') dwelling in the Shetjit-shrine', P. Edinburgh 908, 9, 6 (= SPIEGELBERG, *Die beiden Totenpapyrus Rhind*, 42); MORET, *Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte*, I, 12 and 196.

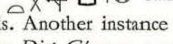
(3) The Shetjit-shrine was Sokar's sanctuary in the Memphite necropolis; for  , lit. 'she who conceals her lord', as a designation of the cemetery of Memphis, cf. GAUTHIER, *Dict. Géogr.* IV, 10.

Sfy šps, 'august infant'. I take the dash under the  to be a mere space-filler rather than an otiose *n*; cf. the space-filler under the  of *sfy* in P. Bremner-Rhind, 18, 14. The epithet 'august infant' is also accorded to Osiris in the inscription published by SCHEIL, *MAF* V, 641.

(4) *ʿnḫ-t3wy*, lit. 'life of the Two Lands', a well-known name of Memphis. Two other important cult centres are mentioned in this line: On (Heliopolis) and Ninsu (Heracleopolis

Magna). For the divine epithet  cf. *Wb.* IV, 459, 1—3; for the rendering 'majestic manifestation *or* soul' see SETHE, *Amun und die Acht Urgötter*, § 32, where reference is made to a text in SCHEIL, *MMAF* V, 641, in which that epithet is, as in the present passage, given to Osiris. *Ỉmyw N-nsw*, 'those who are in Ninsu', are in all probability the deities of Heracleopolis Magna; the principal god of the place was the ram-headed Arsaphes, with whom Osiris was sometimes identified. On Osiris' association with Heracleopolis Magna and its god Arsaphes see KEES, *Götterglaube*[2], 319ff., and particularly his article in *ZÄS* 65, 65ff.

(4—5) 'Lord of myrrh in Djedu': this epithet, of which I can cite no other instance, shows unmistakably that Osiris was connected with the *ʿntyw*-resin, at least in Djedu, the capital of the Busirite or ʿAndjet nome in the Delta. That connexion was hinted at by NEWBERRY, *JEA* 15, 94, who suggested, moreover, that the substance variously named *ʿnḏw*, *ʿnd*, *ʿntyw*, *ʿnty* (a scented resinous substance used as an ingredient in incense and unguents) was ladanum derived from the *cistus* bushes. The identification proposed by NEWBERRY still remains to be proved. According to STEUER *ʿntyw* is myrrh, a gum-resin yielded by some species of *Commiphora*[1]). I have tentatively rendered *ʿntyw* 'myrrh', as is currently and somewhat conventionally done in our literature (cf. *Wb.* I, 206). The sign  , which is used apropos of exalted personages, appears to be employed here as a generic determinative of the noun phrase *nb ʿnty*. The object held by the squatting man is of course a ladanisterion or instrument for collecting ladanum, but he would be a daring scholar who would venture to maintain, on the strength of the present passage alone, that the sign  occurs here because of *ʿnty*, and who would take it as an indication that the substance in question is ladanum.

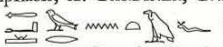
(7)  stands for *Ḥwt-k3-Pth*, 'Soul-mansion of Ptaḥ', a designation of Memphis. Another instance of this term with *ḥwt* omitted is quoted, without a reference, in BRUGSCH, *Dict. Géogr.* 237; note that Coptic renders it ⲉⲕⲉⲡⲧⲁ, also leaving out the first element of the compound, cf. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts*, 207 (l. 7), 786, n. 1. These hypocoristic forms in Egyptian and Coptic lend support to BRUGSCH's view[2]) that the name *Αἴγυπτος* took its rise from *Ḥwt-k3-Pth*, for they show that *ḥwt*, the stumbling-block in his equation, was occasionally dropped out.

(8) *Ḥwt bnbn*, lit. 'Mansion of the benben-stone', was originally a designation of the oldest sanctuary of the sun-god at Heliopolis, though in course of time a number of different holy places or shrines came to be known by that name. I take  to qualify the noun phrase which precedes it, and translate, accordingly, 'the first Ḥe-benben', the absence of the feminine  in *tpy* being no obstacle to such interpretation; but of course a rendering 'Mansion of the first benben-stone', with *tpy* modifying *bnbn*, could also be defended. In any case, the adjective *tpy* suggests that the sanctuary mentioned in our text is the original one, namely that of Atum or Atum Rēʿ, the solar god at On, into whose system Osiris is known to have been incorporated at an early date; cf. RUSCH, *Stellung des Osiris im theol. System von Heliopolis*, 10ff.; SCHARFF, *Ausbreitung des Osiriskultes*, 17ff.

---

[1]) STEUER, *Myrrhe und Stakte*, 31ff.; *Über das wohlriechende Natron*, 40f., 44f., 50ff.

[2]) BRUGSCH, *Geographische Inschriften altägypt. Denkmäler*, I, 83; see also ALBRIGHT, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 61; LEFEBVRE, *Grammaire*, 6, n. 3.

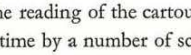
Nṯr, 'the god', is the subject of the verb for 'to bring forth, yield' placed at the head of the sentence for the purpose of emphasis, cf. GARDINER, *Grammar*[2], § 148, 1. For *ꜣ wr mwt·f*, 'the very eldest of his mother', cf.  in the Hymn to Osiris in Turin Stela 105, l. 4 (= TULLI, *Rendiconti Accad. Naz. dei Lincei*, Ser. 6, vol. 10, 380); also Rio de Janeiro Stela 644, l. 3 (= VAN DE WALLE, *Rev. d'Ég.* 3, 94); see further Cairo 20086, *b*, 11 (= LANGE and SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des mittl. Reichs*, I, 101; HASSAN, *Hymnes religieux*, 127), and KLASENS, *Magical Statue Base*, 93.

(8—9) For Osiris' connexion with the Nile and particularly with the inundation see PALANQUE, *Le Nil à l'époque pharaonique*, 95ff.; JUNKER, *Götterdekret über das Abaton*, 37ff.; KEES, *Totenglauben*, 211ff.; MORET, *BIFAO* 30, 734 (16).

(9) *P3wtyw n nṯrw*, lit. 'the primeval ones of the gods'; cf. *ỉ3w n wꜥw*, 'elderly soldier', and parallels quoted in my *Late-Egyptian Miscellanies*, 32.

Name of the King of the unfinished pyramid at Zawiyet el-Aryân

By J. ČERNÝ

During the clearance of the large unfinished pyramid at Zawiyet el-Aryân BARSANTI found the cartouche of a king written in red ink in cursive writing on a number of blocks[1]). It formed part of the name of a gang of workmen engaged on the construction[2]) and the cartouche was evidently that of the royal owner of the pyramid. MASPERO in a note appended to BARSANTI's report[3]) unhesitatingly proposed the reading of the cartouche as  , *Nfr-kꜣ*, and in this was followed down to the present time by a number of scholars who touched on the problems of the pyramid in question[4]). And yet as long ago as 1907 SETHE suggested a different reading which to the mind of the present writer is certainly the correct one. If SETHE's reading did not find the general acceptance it deserved it was probably due in part to the authority of MASPERO, but partly also to the fact that it was published in an out of the way note, that no reasons for the new interpretation were given, and that the reading itself was reproduced not quite accurately. The lines which follow are an attempt at justifying SETHE's reading and it is hoped that it will meet the kind interest of the distinguished scholar to whom the present volume is dedicated, and who has so notably contributed to our knowledge of the Old Kingdom.

The blocks containing the cartouche are all reburied now with the exception of one taken to the Cairo Museum[5]), but which a search instituted in 1943 failed to trace. We have therefore for the study at our disposal only BARSANTI's tracings which are evidently not always accurate.

The cartouche consists of two signs, the second of which is an indubitable  ; the disagreement concerns only the first sign which in its eleven occurrences has the following forms in BARSANTI's drawings[6]):



Despite this variety of forms, caused no doubt by an imperfect preservation of the inscriptions, they have in common certain characteristics revealed especially by a comparison of nos. 19, 20, 45, 47, 49 and 54:

1. the principal stroke is not vertical, but slanting to the left (nos. 19 [twice], 20, 38, 45, 47, 49, 54; 8 cases out of 11);

[1]) BARSANTI, *ASAE* VII, 260—286. Further blocks of the same pyramid, though none showing the cartouche, in *ASAE* XII, 60—61.

[2]) For names of such gangs, see REISNER, *Mycerinus*, 273—276.

[3]) *ASAE* VII, 257.

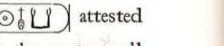
[4]) E. g. GAUTHIER, *Le livre des rois* I, 350 [in 1907]; WEILL, *La IIe et la IIIe dynasties* 434—437 [1908]; E. MEYER, *Geschichte des Altertums* I, 2nd part (3rd ed.), § 231, note [1913]; REISNER, *Mycerinus* 275 [1931]; REISNER, *The Development of the Egyptian Tomb* 151—153 [1936]; DRIOTON-VANDIER, *L'Egypte* ("*Clio*"), 3rd ed., pp. 169, 185—186, 195, 200—201 [1952].

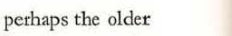
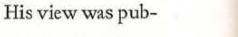
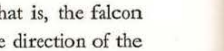
[5]) Journal d'entrée 38991 and temporary number $\frac{11\,|\,2}{15\,|\,4}$

[6]) The numbers refer to BARSANTI's numbering of blocks, *ASAE* VII, pp. 266—280.

2. the bar on top is not horizontal, but clearly oblique (nos. 19 [twice], 20, 38, 45, 47, 49, 54; 8 cases in 11);
3. the bottom of the sign forms a triangle (nos. 19, 20, 38, 45, 47, 54; 6 cases out of 11);
4. the horizontal stroke at the base seems to have a tendency to stretch out beyond the triangle either on both sides (no. 20), or at least to the left (no. 19).

We are therefore entitled to reconstruct the correct form displaying the characteristics just enumerated thus:  or  or  .

From the point of view of palaeography it is impossible to accept MASPERO's reading  of this sign since it lacks all the characteristic features which preserved in hieratic at all periods: the strictly vertical windpipe, the horizontal bar at the top and the heart at the bottom of the sign either rounded or as a triangle pointing downwards. These features are found not only in the earliest hieratic example of recorded by MÖLLER[1]) but also on the very sign of BARSANTI's block no. 35[2]) which is contemporary with our cartouche and was adduced by MASPERO in support of his interpretation. MASPERO was evidently lead by nothing more than a mere superficial similarity and the existence in the III[rd] Dynasty of a king  attested by the Abydos king list (no. 19). The form of from block no. 35 shows on the contrary all the indispensable characteristics required for a and disproves rather than supports MASPERO's interpretation. The possibility of reading in the cartouche is therefore definitely to be discarded.

SETHE would read the cartouche  which according to him was perhaps the older way of writing the royal name known from later documents as  . His view was published by BORCHARDT[3]) who, however, ought to have printed  , that is, the falcon ought to have been looking towards the end of the inscription and against the direction of the rest of the signs. For (that is, turned left in the original) is what the enigmatic sign of the Zawiyet el-Aryân cartouche represents and if BORCHARDT neglected to render it properly it was perhaps because he either attached no importance to the different direction of the bird, assuming a slip of the pen on SETHE's part, or had in the hieroglyphic fount at his disposal no sign representing the perched falcon in the required direction.

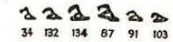
Although so far as SETHE is concerned he must have been fully aware of the true state of the matter, it is impossible to say now how he arrived at his conclusion and the proofs he would have adduced in support of it. It would be idle to declare that in the form  reconstructed above the stroke no. 1 represents the beak of the bird, no. 2 his body, 3 the legs and 4 the perch; the probable answer of a sceptic would be that this requires too much imagination and that the four strokes might represent equally well something quite different. It is therefore fortunate that we have now an extensive collection of early cursive forms of the

[1]) MÖLLER, *Hierat. Paläographie* I, no. 180, column 'Abusir'.

[2]) *ASAE* VII, 275.

[3]) BORCHARDT, *Grabdenkmal des Ne-user-reʿ* 79, Anm. 1. SETHE's reading has been accepted without hesitation only by JUNKER, *Die Ägypter* (in *Die Völker des antiken Orients*), 43 [1933], by EDWARDS, *The Pyramids of Egypt*, 67 [1947] and by HAYES, *The Sceptre of Egypt* I, 60 [1953].

falcon written in ink over the frame containing the name of King ʿAḥa of the I[st] Dynasty[1]). A selection of them is given in the accompanying figure; the falcons are drawn in the reversed direction in order to conform with the direction of of Zawiyet el-Aryân (looking left in the original) and the upper part of the *serekh* is retained as an equivalent of the perch[2]):



I hope it will be admitted that the resemblance is sufficient to place the reading of the sign of Zawiyet el-Aryân beyond doubt. As a matter of fact the only noticeable disagreement is that the falcon of ʿAḥa is crouching with its body almost horizontal, while that of Zawiyet el-Aryân is standing upright, but that is precisely the well known difference between the attitude of the falcon of the first part of the I[st] Dynasty, to which ʿAḥa belongs, and of the falcon of later times, the change having taken place in the reign of King Djer[3]).

That the sign discussed here was a falcon was recognized also by MÖLLER. He, however, transcribed the name as [4]) i. e. the bird in the wrong direction and without the perch[5]).

The transliteration of the sign , i. e. its phonetic value, is a separate problem and to solve this with certainty or some degree of probability a detailed investigation of the history of the sign will be required which cannot be undertaken here[6]). It seems that three possibilities offer themselves: *Ḥr*, *nṯr* and *nb*. This last is the value accepted by SETHE and is probably correct. As far as *Ḥr* is concerned, Horus is a living falcon and as such is originally represented without a perch, for the perch is a support of an image of the god made of wood[7]). Even in the Pyramid texts the name of Horus is never written by means of alone. A few times determines there the name of Horus written phonetically, but this has become possible only after the word for 'god', *nṯr*, and the names of all gods in general had obtained this determinative. There seems to be no indication that this happened before the V[th] Dynasty. The same reasons eliminate the reading *nṯr-ḫ3*. with the value *nb*, 'lord', on the contrary, seems to occur early in the name of the king Khasekhemui of the II[nd] Dynasty, , *nbwy-ḥtp-ỉm·f*, where it is uncertain whether *nbwy*, 'the two lords', is a title or part of the name itself[8]): 'the two lords are reconciled in him'[9]).

[1]) EMERY, *Hor-Aḥa* (= *Excavations at Saqqara* 1937—1938), pl. 20—23 and 14. See also the cursive forms of the falcon in *JNES* XI, 117, dating in the reign of Cheops.

[2]) The numbers are those of EMERY.

[3]) SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens* pp. 23, 28—29; H. MÜLLER, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, pp. 19 and 21—22; SCHOTT, *Hieroglyphen, Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, 41.

[4]) Transmitted to us by BURCHARDT & PIEPER, *Handbuch der äg. Königsnamen* I, p. 10, no. 49. It is not quite clear whether their interpretation as Ka'-ḥor also goes back to MÖLLER.

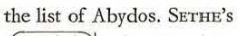
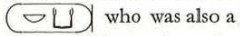
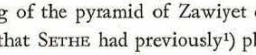
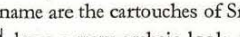
[5]) Birds which are not placed on a perch have no separate horizontal stroke on the base in earlier cursive hieratic, see the forms in MÖLLER's *Hierat. Pal.* I, nos. 192 C, 196 B, 204, and especially no. 197.

[6]) LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, 117ff. contributes an analysis of the Pyramid texts.

[7]) See SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, § 10.

[8]) SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, 37.

[9]) LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, 120, reads *Ḥrwy* 'the two Horuses are reconciled in him', *Ḥrwy* being a dual *a potiori* for 'Horus and Sētekh'. But this seems unlikely: on the one hand *nbwy* 'the two lords' looks like a counterpart of the frequent *nbty* 'the two mistresses', on the other it is this king who is 'Horus and Sētekh Khasekhemui' and not merely 'Horus Khasekhemui', he is therefore even less 'the two Horuses'

Even greater difficulties beset us when we try to place the king into the framework of Egyptian dynasties. MASPERO's reading, Neferka, suited well  , a king of the III[rd] Dynasty, no. 19 of the list of Abydos. SETHE's reading, Nebka, had the same advantage in the existence of a king  who was also a king of the III[rd] Dynasty and, according to the Turin papyrus and the list of Abydos (no. 15), was the immediate predecessor of Djoser. Since the part of Djoser as initiator of Egyptian stone architecture is now more evident and assured than ever, the king of the pyramid of Zawiyet el-Aryân cannot any longer be placed before Djoser. It is true that SETHE had previously[1]) placed  after Djoser, but this he did against the evidence of the two relatively reliable king lists, having in support only the list of Sakkara which lists a king  as no. 14 just before the last king of the III[rd] Dynasty '*Huni*'[2]). The value of the Sakkara list as a chronological source is inferior, though it must be pointed out that one of the blocks[3]) of the unfinished pyramid of Zawiyet el-Aryân bears a vertical line of inscription  . But here again it is not clear why is used to write *nb* instead of the  in the eleven cartouches. The earliest certain use of the cartouche to include a king's name are the cartouches of Snefru, but the well-known blocks from Abusîr[4]) naming  have a very archaic look, and may be anterior to the IV[th] Dynasty. The necessary basis for all the attempts to place the builder of the unfinished pyramid in the III[rd] Dynasty was of course the agreement of archaeologists — who were unanimous in that respect — that in the history of Egyptian architecture the place of the pyramid of Zawiyet el-Aryân was between Djoser and Cheops.

Recently, however, LAUER[5]) has attributed the pyramid on architectural grounds not to the III[rd], but to the IV[th] Dynasty, and the opinion of such an authority cannot be easily pushed aside. Should his view prove to be correct, then its builder will perhaps eventually be identified with one of the kings of the end of the IV[th] Dynasty whose names are lost in a gap in the Turin papyrus. There were four kings there, one of which, of course, must be Shepseskaf.

Before concluding the discussion which unfortunately is turning out rather unsatisfactorily, some attention should be paid to the abnormal direction of the sign  within the cartouche. Signs facing in the direction opposite to that of the rest of the inscription are found in hieroglyphic texts of all periods. I do not mean signs which are thus reversed by mistake, usually when the ancient draughtsman transcribed a hieratic text on papyrus into a hieroglyphic text on stone, but signs which were reversed on purpose. The sign reversed is then in a special and closer relationship to the sign which it now faces, the concepts expressed by the two signs are intended to belong together, to be in a friendly contact or to be identical[6]). Thus two deities

[1]) *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, 38.

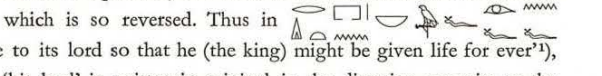
[2]) SETHE quotes also pap. Westcar, but GOEDICKE rightly points out to me that the papyrus does not state any relation between Djoser and Nebka, 'on the contrary prince Khafrē tries to outdo the preceding narrator by telling an even more spectacular story of an even more remote time'. The preceding story dated in the reign of Djoser.

[3]) *ASAE* XII, 61, no. 15.

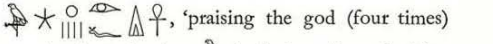
[4]) Berlin 1141 and 1142, best published in WEILL, *La IIe et la IIIe dynasties*, Pl. VII.

[5]) *CRAIBL* 1954, 378.

[6]) See examples in ERMAN, *Äg. Grammatik*, 3rd ed., § 16; 4th ed., § 16 end; SETHE in *ZÄS* 70, 52 and note 3; SCHÄFER in *MDIK* 12, 76 and note 5; SCHOTT, *Hieroglyphen* etc., 152, index s. v. 'Gegenüberstellung'.

in double titles face each other in the Thinite period in PETRIE, *Royal Tombs* II, pl. 23: the falcon of Horus and the animal of Sētekh (no. 191—193, 197—199, as compared with 200);  and  (no. 201);  (no. 191, 193, 194, 196, 197, 199, 201, as compared with 192, 195). Since this mutual position of signs has an ideographical meaning, it is understandable that it is more frequent in early inscriptions. Later it is probably due to archaistic tendencies and it is curious that it is the very sign  which is so reversed. Thus in  'giving the house to its lord so that he (the king) might be given life for ever'[1]), the expression  'his lord' is written in original in the direction opposite to the rest, thus:



In another inscription[2]) we find twice  , 'praising the god (four times) that he (the king) might be given life for ever', where the sign  both times faces the king though the inscription refers to the king and the other signs face the god. As far as the Ptolemaic period is concerned FAIRMAN informs me that they 'frequently reverse the names of Horus Beḥdety and Hathor, especially the former. The reversing does not take place if the divine name occurs at the beginning but only if it is in the middle of a connected text'. He then quotes numerous examples from CHASSINAT's *Le temple d'Edfou* which I cannot reproduce here because of typographical difficulties; references in a foot-note must therefore suffice[3]).

It can be seen that the position of  in the cartouche of Zawiyet el-Aryân is far from being exceptional or unusual. I should suggest that it indicates the identity of and  , so that the name should be read *Nb(·i)-k3(·i)*, 'My ka is my lord' or *Nb-k3(·i)*, 'My ka is a lord'.

[1]) *ZÄS* 70, 52.

[2]) MOND and MYERS, *Temples of Armant*, pl. 103.

[3]) Reversing the name of Horus of Beḥdet and most or all of his titulary *Edfou* V, 5, 4—5; 7, 9; 9, 11; 105 ff.; Horus of Beḥdet only, *ib.*, 2, 2; 4, 6; 7, 1; 9, 6; 10, 14; *bik n nb* 6, 8; falcon as *nb* 333, 14; falcon on perch as *nṯr* in *m33 nṯr* 39, 16 and as *nṯr* in *nb nṯrw* 39, 17. Names of other gods occur reversed also. It is clear that this reversion of signs is an interesting subject which deserves a fuller investigation.

Fragments d'une Nouvelle Représentation Égyptienne du Monde

Par J. J. Clère

(Planche V)

Une remarquable représentation du monde, à la façon dont les anciens Égyptiens pouvaient le concevoir, est gravée sur un sarcophage, conservé au Metropolitan Museum de New-York[1]), qui provient de la nécropole de Saqqara[2]) et date de la XXX[e] dynastie ou de l'époque ptolémaïque[3]). Alors que la cuve de ce sarcophage est ornée, intérieurement et extérieurement, des représentations banales du "Livre de l'Amdouat", et que, sur les deux extrémités du couvercle, sont gravées des variantes de scènes fréquemment représentées de la navigation du dieu solaire, on trouve, sur le dessus du couvercle, la représentation originale reproduite ici fig. 1. C'est — en quelques mots — le thème bien connu de la déesse Nout figurant la voûte céleste, mais avec l'addition, dans l'espace ménagé entre les bras, les jambes et le corps de la déesse, de motifs originaux dont le plus remarquable est la représentation, sous une forme circulaire, de l'Égypte et des régions qui l'entourent[4]).

L'existence d'un second exemple d'une telle représentation du monde, qui, jusqu'à présent, était connue uniquement par le monument dont il vient d'être question, est attestée par des fragments que possédait, en 1947—48, un marchand d'antiquités du Caire, et dont on trouvera fig. 2 et planche V des reproductions[5]). Il s'agit de trois fragments jointifs, provenant d'un bloc de calcaire épais d'environ 8 cm., et offrant une surface décorée (qui est plane) ayant comme mesures subsistantes à peu près 57 cm. de hauteur et 43 cm. de largeur. Aucune trace de couleurs n'est plus visible sur la pierre. J'ignore la provenance de ces fragments, et l'époque à laquelle ils appartiennent n'est pas facile à déterminer avec précision, en l'absence de signes d'écriture ou d'autres détails caractéristiques. Ils ne sont, en tout cas, certainement pas antérieurs à la fin du Nouvel Empire, et appartiennent très probablement à une époque plus récente.

Il ne reste que très peu de chose de la représentation dont proviennent ces fragments, mais suffisamment pourtant pour que l'on puisse, sans la moindre hésitation, y voir un doublet de la représentation du monde figurée sur le sarcophage du Metropolitan Museum, et pour qu'en même temps on puisse constater que, si le thème général était le même, il y avait des variations importantes dans les détails, et aussi que ce second exemplaire, représenté à plus grande échelle, était traité avec plus de finesse, plus de détails, et fournissait des indications plus précises et plus complètes que l'autre. Ce qui est assez pour que nous ayons à regretter qu'il ne nous soit pas parvenu dans un état moins fragmentaire.

Il ne subsiste, en fait, qu'une partie du quart inférieur droit de la représentation telle qu'elle apparaît sur le sarcophage de New-York, et les seuls éléments principaux la constituant qui

[1]) Cf. R[ansom], *A Late Egyptian Sarcophagus*, dans *BMMA* 9 (1914), 112—120.

[2]) Cf. Porter-Moss, *Bibliography*, III, 96 et 126.

[3]) Cf. *BMMA* 9, 113; Schäfer, *Ägypt. und heutige Kunst, und Weltgebäude der alten Ägypter*, p. 87 et 118.

[4]) Cf. *BMMA* 9, p. 117, fig. 3, et p. 118; Schäfer, *op. cit.*, p. 86, fig. 2, et p. 87; Breasted, *Geschichte Aegyptens* (éd. Phaidon)[2], fig. 243.

[5]) La photographie est de B. V. Bothmer (négatif CEG 4902 C) à qui j'adresse mes remerciements pour la permission de la publier. Le dessin, fig. 2, est fait uniquement d'après des photographies.

soient conservés—très incomplètement—sont: le cercle central avec les trois disques ailés, l'anneau intérieur avec les enseignes des nomes, l'anneau extérieur avec les groupes de petits personnages, et, enfin, très probablement le grand qui embrassait ces éléments circulaires. La ligne verticale que l'on voit près du bord droit du fragment inférieur semble bien, en effet,

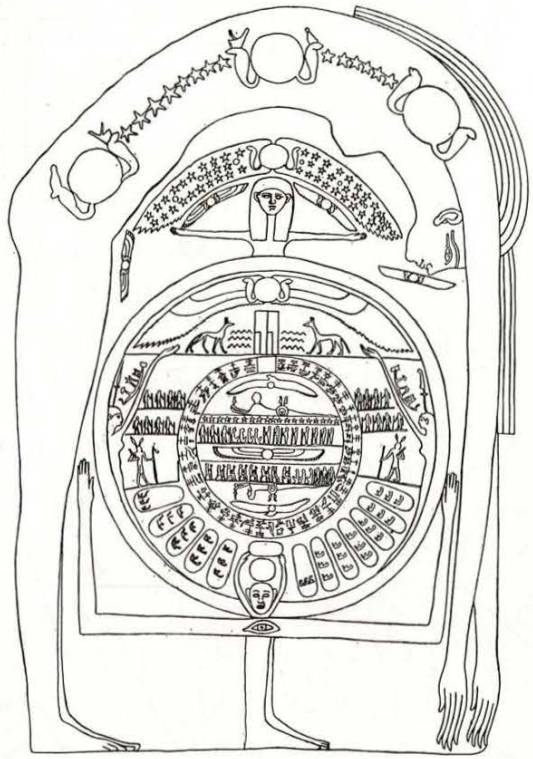


Fig. 1. Représentation du monde sur un sarcophage du Metropolitan Museum (d'après *BMMA* 9, 117)

être le tracé d'un avant-bras, avec l'amorce de la main et du pouce, ce dernier étant détruit à son extrémité, sur le fragment supérieur. Plus haut sur ce dernier fragment, au niveau du grand  , la ligne tangente à la circonférence de l'anneau extérieur et s'incurvant vers la droite, n'appartient certainement pas au et ne peut pas non plus être une partie de la déesse Nout figurant la voûte céleste, dont il n'y a par conséquent aucune trace sur les fragments. Cette ligne courbe se présente à peu près comme celle que forme le sommet montagneux flanquant le

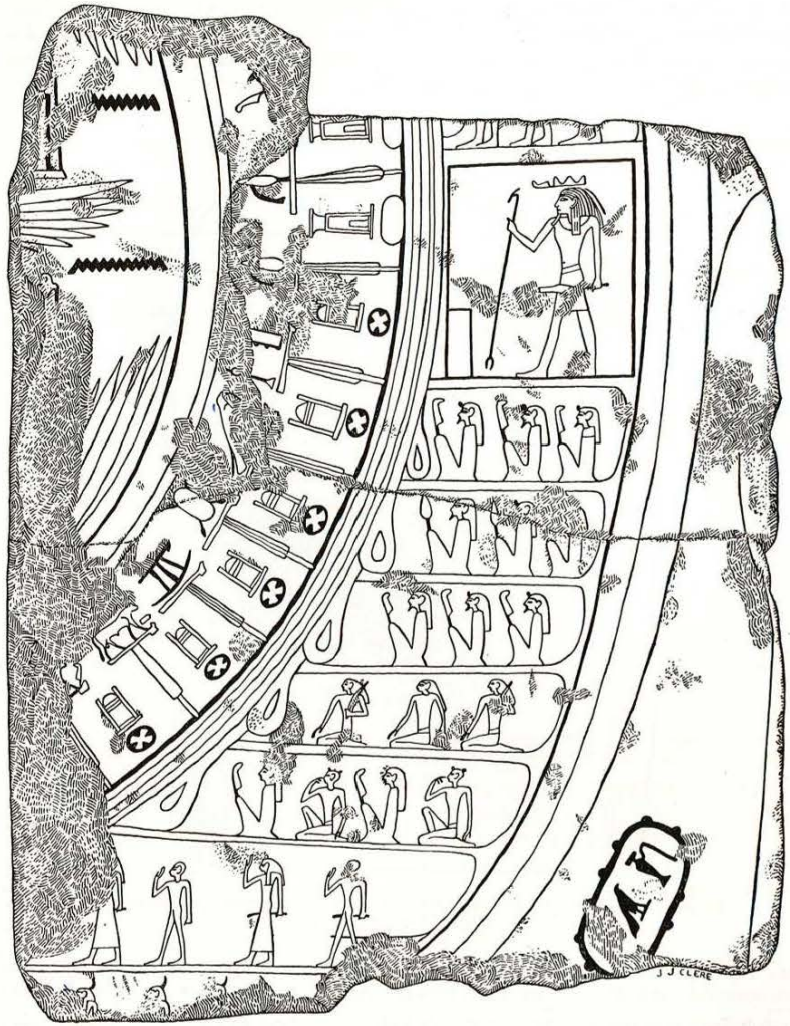


Fig. 2

disque solaire dans le signe de l'"horizon", , ce qui ne signifie pas nécessairement qu'on ait affaire ici à ce motif.

Alors que, sur le sarcophage, le diamètre extérieur du plus grand anneau n'est que de 43,5 cm., on peut l'évaluer à 75 cm. environ sur les fragments du Caire, ce qui demande une largeur d'un mètre environ au minimum pour l'ensemble de la représentation, quels qu'aient été les sujets qui entouraient le motif central. Une telle largeur conviendrait pour une représentation se trouvant sur le couvercle d'un gros sarcophage de pierre, ces monuments étant souvent larges de plus d'un mètre, mais, cependant, compte tenu du fait que les fragments du Caire offrent une surface tout à fait plane, et que, en outre, leur épaisseur n'est que de 8 cm., ils doivent plutôt provenir d'une dalle de revêtement d'un petit édifice.

La partie de la représentation du monde dont l'identification est le plus aisée est celle que forme l'anneau intérieur occupé par les enseignes des nomes: c'est, figurée conventionnellement, dans une disposition circulaire sans le moindre rapport avec la réalité, l'Égypte avec ses nomes — "Ägypten, dessen Gaue einen Ring bilden", selon la description, malheureusement très succincte, que SCHÄFER a donnée de la représentation du sarcophage de New-York. Sur ce dernier, la hampe des supports sur lesquels reposent les emblèmes des nomes est traversée à sa base par un ou deux petits traits horizontaux qui représentent, d'une façon rudimentaire (les signes sont très petits), l'hiéroglyphe , déterminatif des noms de nome, c'est-à-dire que les enseignes se présentent, sur ce monument, sous l'aspect de simples signes d'écriture. Au contraire, sur les fragments du Caire, on a affaire à des images des enseignes mêmes des nomes, affectant une forme différente de celle des signes d'écriture, et caractérisée notamment par l'absence de la barre oblique soutenant, vers l'avant, le plateau du support, ainsi que par les longues retombées symétriques des banderoles attachées au haut de la hampe[1]). De plus, chaque enseigne est accompagnée de deux objets symbolisant la partie de l'Égypte à laquelle appartenait le nome qu'elle représente: pour les nomes de Basse Égypte, il s'agit de l'édifice *Pr-nw* (ou *Pr-nzr*), , le sanctuaire national primitif de la Basse Égypte à Bouto, et, placé sous cet édifice, de l'hiéroglyphe , déterminatif habituel des noms de ville; pour les nomes de Haute Égypte, c'est une chapelle surmontant un signe . Cette chapelle , qui, elle, ne représente pas un édifice déterminé, tient ici la place du *Pr-wr*, , le sanctuaire national primitif de la Haute Égypte à Hiéraconpolis. C'est proprement ce dernier qui doit être associé au  *Pr-nw* quand sont symbolisées les deux Égyptes, mais, en fait, on trouve la chapelle employée assez souvent à sa place[2]) pour qu'on soit en droit de se demander si les Égyptiens — bien que ce soient, en fait, sans doute deux bâtiments différents[3]) — ne pensaient pas parfois qu'il s'agissait simplement de deux aspects (vue en façade et vue de côté) d'un seul et même édifice.

[1]) Voir, dans CAULFEILD, *The Temple of the Kings at Abydos*, pl. 14, les enseignes représentées dans le temple abydénien de Séti I.

[2]) Cf. COTTEVIEILLE-GIRAUDET, *Médamoud (1931)*, pl. 1 et 5; porte du VII[e] pylône à Karnak, face nord; porte du temple de Ptah à Karnak (7 du plan de PORTER-MOSS, *Bibliography*, II, p. 64). Voir également ENGELBACH, *Riqqeh and Memphis* VI, pl. 55 (11), où est employé parallèlement à , les deux groupes déterminant respectivement et .

[3]) Contrairement à ce que j'ai écrit dans BISSON DE LA ROQUE-CLÈRE, *Médamoud (1927)*, p. 110, repris par COTTEVIEILLE-GIRAUDET, *Médamoud (1931)*, p. 38. Cf. RICKE, *Bemerkungen zur ägypt. Baukunst des A.R.*, I, p. 152. Mais voir aussi ČERNÝ, *The Inscriptions of Sinai*, II, p. 55.

Le signe  , qui accompagne les enseignes des nomes de Haute Égypte, est certainement mis pour  et représente la ville de *Nḫn*, Hiéraconpolis, qui était la capitale primitive de la Haute Égypte. Parallèlement, le signe  , qui figure à côté des enseignes des nomes du Nord, doit représenter la ville de *P*,  , Bouto, qui jouait le même rôle vis-à-vis de la Basse Égypte. Cette opposition des deux signes et pour symboliser les deux royaumes égyptiens est très curieuse, car, si représente effectivement une construction particulière qui caractérise bien la ville de *Nḫn* puisque le signe sert à en écrire le nom, ce n'est pas le cas pour qui, dès les premières dynasties[1]), s'emploie uniformément dans l'écriture pour déterminer les noms des villes de Haute Égypte aussi bien que ceux des villes de Basse Égypte.

Il ne reste plus que neuf noms de nome sur les fragments du Caire, mais c'est assez pour que l'on puisse constater que leur arrangement était différent de celui de la représentation de New-York. Sur le sarcophage, on a figuré une liste traditionnelle contenant, dans deux groupes distincts dans lesquels les nomes sont à peu de chose près dans l'ordre des époques classiques[2]), les 22 nomes de Haute Égypte et 17 nomes de Basse Égypte. Cette liste commence par le 1er nome de Haute Égypte placé en haut de l'anneau, c'est-à-dire — compte tenu de l'indication d'orientation fournie par les deux déesses "Occident" et "Orient" qui sont figurées, respectivement à droite et à gauche, sur la périphérie de l'anneau extérieur — en un point qui doit être regardé comme représentant l'extrémité sud de l'Égypte, donc en accord avec la situation géographique du nome en question. Mais, comme la série des nomes forme un cercle complet, et revient finalement à son point de départ en haut de l'anneau, le dernier nome de Basse Égypte, Beḥdet, qui était situé au nord du Delta, se trouve lui aussi placé au point qui représente l'extrémité sud de l'Égypte. Une autre conséquence de cet arrangement est que la moitié de l'anneau qui correspond à l'est est occupée uniquement par des nomes de Haute Égypte tandis que dans la moitié ouest on trouve en majorité des nomes de Basse Égypte, ce qui est encore une disposition sans rapport avec la réalité géographique[3]).

Comme le montrent les figurations de l'anneau extérieur dont il sera question plus bas, l'orientation était la même pour la représentation du Caire que pour celle de New-York, c'est-à-dire que là également le sud était en haut, l'ouest à droite, etc., ce qui est d'ailleurs en accord avec la façon dont s'orientaient les anciens Égyptiens. L'identification de plusieurs des nomes représentés par les neuf enseignes qui sont conservées, plus ou moins complètement, sur les fragments du Caire demande quelques remarques; elle reste incertaine pour une partie d'entre eux. La première enseigne à partir du haut, presque entièrement détruite, peut cependant être reconnue avec certitude comme étant celle du 17e nome de Haute Égypte,  [4]). Il ne reste plus que la plume et, semble-t-il, le dessus de la tête du chien, avec l'oreille dressée, mais la lecture est pratiquement sûre. Les deux enseignes suivantes sont l'enseigne de l'arbre *Nʿrt* qui

[1]) Cf. H. Petrie, *Egypt. Hieroglyphs of the First and Second Dynasties*, pl. 24, nos 557—566, et particulièrement Quibell, *Hierakonpolis*, I, pl. 36—38.

[2]) Cf. Gardiner, *JEA* 30, p. 38 et n. 5 (la liste de nomes du sarcophage de New-York est reproduite *ibid.*, pl. 5, 1).

[3]) D'après Schott, *Die altägyptischen Dekane* (dans Gundel, *Dekane und Dekansternbilder = Studien der Bibliothek Warburg*, 19), p. 14, la disposition des nomes sur le sarcophage de New-York serait peut-être due à un rapprochement établi entre les divinités des nomes et les décans.

[4]) Le signe du chien avec la plume sur le dos, usuel à l'époque ptolémaïque, se rencontre dès les plus hautes époques où il s'emploie pour écrire le nom du nome et celui du dieu Anubis. Cf. Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. 29 (86) et 30; *Pyr.* § 468*a*, 727*c*, 896*a.c*, etc.; *Urk.* I, 3, 231; au Moyen Empire, cf. *Urk.* VII, 28, 31. Cf. encore Sethe, *Urgeschichte*, § 10.

représentait deux nomes homonymes — le 20e et le 21e de Haute Égypte — différenciés par les épithètes *ḫntt* "antérieur" (= sud) et *pḥwt* "postérieur" (= nord). Il y a peut-être des restes des signes  et  qui seraient placés, ce qui est inhabituel, *devant* l'arbre de ces deux enseignes[1]), mais il se peut aussi qu'il s'agisse simplement de traces accidentelles. De toute façon, avec ou sans l'addition de *ḫntt* et *pḥwt*, puisque l'enseigne est représentée deux fois, on a sûrement affaire aux deux nomes mentionnés. La 6e et la 7e enseigne, le Bouclier et le Harpon, appartiennent aussi à des nomes doubles, la distinction étant faite dans ce cas à l'aide des épithètes  "sud" et  "nord" pour les nomes du Bouclier, les 4e et 5e de Basse Égypte, et des épithètes  "occidental" et  "oriental" pour les nomes du Harpon, les 7e et 8e de Basse Égypte. Mais cette fois, sur les fragments du Caire, ces enseignes ne figurent qu'une seule fois, sûrement sans épithète distinctive dans le cas du Harpon, probablement aussi sans cette épithète dans le cas du Bouclier, bien que là une importante lacune, se trouvant de nouveau *devant* le signe, laisse subsister un léger doute. Deux interprétations sont donc possibles pour ces deux enseignes: ou bien on avait, par recherche d'archaïsme, représenté le nome du Bouclier et celui du Harpon non encore dédoublés, tels qu'ils étaient sous l'Ancien Empire[2]), et alors chaque enseigne ne figurait qu'une seule fois dans l'anneau, ou bien — et ceci me paraît plus probable — chaque enseigne était figurée deux fois dans l'anneau, sans les épithètes distinctives peut-être parce que, s'agissant, comme je l'ai dit, de représentations des enseignes mêmes et non d'hiéroglyphes, il convenait assez mal de leur adjoindre des signes appartenant à l'écriture, et alors le second exemplaire de chacune de ces deux enseignes était placé ailleurs qu'à son rang habituel, dans une des parties de l'anneau qui sont maintenant détruites. Enfin, la 9e enseigne demande aussi une remarque. Représentant un taureau devant lequel est dressée une plume  , groupement qui n'apparaît pas dans les listes traditionnelles de nomes, ce doit être une réinterprétation tardive de la forme qu'a sous l'Ancien Empire l'enseigne du 11e nome de Basse Égypte (plus tard )[3]), et qui consiste en un taureau ayant devant lui un couteau de silex affectant une forme telle qu'il pouvait assez facilement être confondu avec une plume [4]).

[1]) On trouve les épithètes et placées, l'une au-dessus de l'autre, *devant* l'arbre *Nʿrt* des 20e et 21e nomes réunis et personnifiés par une femme, dans la procession des nomes figurée dans le temple solaire de Néouserrâ à Aboû-Gourâb (d'après l'original, Caire E. 34189 = *CG* 57116 [publié *ASAE* 53, pl. 4 de Bissing, *La chambre des trois saisons du sanctuaire solaire du roi Rathourès* . . ., et Kees, *ZÄS* 81, 36, fig. 3]).

[2]) Cf. Steindorff, *Die ägyptischen Gaue*, p. 19; Bissing, *ASAE* 53, 321—322; Kees, *ZÄS* 81, 38.

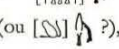
[3]) Qu'il s'agisse bien du 11e nome (ainsi Sethe dans Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sʾaḥu-reʿ*, II, p. 110; Griffith dans Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep*, I, p. 18) et non pas du 6e (ainsi Griffith dans Davies, *op. cit.*, II, p. 27; Bissing, *ASAE* 53, 322—323; cf. aussi Gauthier, *Dict. géogr.*, I, 199) est prouvé par le fait que, dans la procession des nomes du temple solaire de Néouserrâ, on trouve, d'une part, à la fois les enseignes et  , dont la première est celle du 6e nome, et, d'autre part, l'enseigne placée entre celles — dans cet ordre — des 12e et 10e nomes (d'après les originaux, Caire E. 34189 = *CG* 57116 [= *ASAE* 53, pl. 4 de Bissing, *op. cit.*; *ZÄS* 81, 36, fig. 3], et E. 34188 = *CG* 57117 [= *ZÄS* 81, 37; cf. Bissing, *op. cit.*, p. 322—323; contrairement à ce qu'écrit Bissing, l'original n'est pas détruit]). Cf. Borchardt dans Bissing, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re*, I, p. 11; Steindorff, *Die ägyptischen Gaue*, p. 7—8; Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, p. 6—7; Kees, *ZÄS* 81, 38.

[4]) Cf. Davies, *op. cit.*, I, p. 18 et pl. 6, fig. 77. Autres exemples *ibid.*, II, pl. 10 et 15; Quibell/Paget-Pirie, *The Ramesseum/The Tomb of Ptah-hetep*, pl. 35; Borchardt, *op. cit.*, II, pl. 31; Caire E. 34188 = *CG* 57117 (relief d'Aboû-Gourâb = *ZÄS* 81, 37). Cf. aussi Newberry, *AE* 1914, p. 5, fig. 4; Wainwright, *JEA* 19, 49 et suiv.; Otto, *loc. cit.*

Les neuf enseignes conservées sur les fragments du Caire représentent donc:

la 1ère,  , le 17e nome de Haute Égypte;

la 2e,  (ou  ?), le 20e nome de Haute Égypte;

la 3e,  (ou  ?), le 21e nome de Haute Égypte;

la 4e,  , le 1er nome de Basse Égypte;

la 5e,  , le 3e nome de Basse Égypte;

la 6e,  ?, soit les 4e et 5e nomes de Basse Égypte non séparés, soit plutôt le 4e ou le 5e nome de Basse Égypte;

la 7e,  , soit les 7e et 8e nomes de Basse Égypte non séparés, soit plutôt le 7e ou le 8e nome de Basse Égypte;

la 8e,  , le 10e nome de Basse Égypte;

la 9e,  , probablement le 11e nome de Basse Égypte.

Dans la liste qui précède, les nomes sont énumérés selon l'ordre dans lequel ils se suivent *de haut en bas* sur les fragments du Caire. A l'inverse de ce que l'on constate sur le sarcophage du Metropolitan Museum, ce sont donc des nomes de Haute Égypte qui occupaient, dans la représentation dont proviennent ces fragments, la partie supérieure, ou sud, de la moitié ouest de l'anneau, mais il ne peut cependant pas s'agir simplement d'un arrangement des enseignes inverse de celui du sarcophage, puisque le passage des nomes de Haute Égypte à ceux de Basse Égypte se faisait du même côté, vers le nord-ouest, sur les deux monuments. Comme il n'y avait sûrement pas assez de place, entre le point supérieur de l'anneau et les trois nomes de Haute Égypte conservés, sur les fragments du Caire, pour loger tous les autres nomes de cette moitié de l'Égypte, soit dix-neuf, il est pratiquement certain que, sur le monument dont les fragments proviennent, les nomes de Haute Égypte étaient répartis des deux côtés du haut de l'anneau dont ils occupaient, étant plus nombreux que ceux de Basse Égypte, un peu plus de la moitié supérieure, et que, partant, ces derniers se trouvaient répartis des deux côtés de la moitié inférieure de l'anneau. Une telle disposition est d'ailleurs confirmée par le fait que la séquence des neuf nomes conservés, bien qu'elle ne comporte aucune lacune, ne constitue pas un fragment d'une série *continue* de nomes. Entre les nomes que représentent les neuf enseignes, il manque en effet, compte tenu de l'ordre habituel des listes, le 18e, le 19e et le 22e nome de Haute Égypte, puis le 2e, le 6e et le 9e de Basse Égypte, ainsi que — en accord avec ce qui a été dit plus haut — le 4e ou le 5e, et le 7e ou le 8e de Basse Égypte. Ces nomes devaient donc figurer, dans l'anneau, à une place autre que celle où ils auraient dû être d'après leur rang habituel dans les listes, car non seulement il n'est pas vraisemblable que tous ces nomes aient simplement été passés sous silence, mais encore, compte tenu de l'écart moyen de deux enseignes successives et de la place disponible dans l'anneau tel qu'on peut le reconstituer d'après le fragment préservé, il y avait largement assez de place pour y loger — outre un ou deux motifs comme il y en a sur le sarcophage de New-York — une série complète des nomes de Haute et de Basse Égypte.

Les nomes étant tous représentés, mais se succédant dans un ordre différent de celui des listes traditionnelles, il est tentant de penser, étant donné leur contexte "géographique", qu'on avait essayé de répartir, dans la mesure du possible, les enseignes autour de l'anneau selon la localisation des nomes dans l'Égypte, c'est-à-dire de placer dans la partie supérieure ou sud de l'anneau les nomes de Haute Égypte, dans sa partie inférieure ou nord ceux de Basse Égypte, et, en même temps, ceux de la rive gauche du Nil et de la partie occidentale du Delta dans la moitié droite ou ouest de l'anneau, et, enfin, ceux des régions orientales dans sa moitié gauche ou est.

En fait, deux des trois nomes de Haute Égypte subsistant, le 20e et le 21e, étaient bien situés sur la rive occidentale du Nil, et il en était très probablement de même pour l'autre, le 17e. Ce dernier est en tout cas placé sur la rive gauche par la grande inscription de Béni Hassan[1]), et, si sa métropole a été à certains moments la ville Ḥarday[2]), dont il n'est d'ailleurs pas absolument assuré qu'elle corresponde à l'actuelle Ech-Chêkh-Faḍel ni même qu'elle se soit trouvée réellement sur la rive droite[3]), à d'autres moments, et en tout cas à l'époque ptolémaïque, la métropole du 17e nome était Saka[4]), localité occupant sans doute le site de l'actuelle El-Qês et se trouvant de toute façon sûrement sur la rive occidentale. Pour la Basse Égypte, où notre connaissance de la situation, dans certaines régions du Delta, reste assez confuse, les 1er, 3e, 4e et 5e nomes étaient également localisés à l'ouest, et c'était aussi le cas pour le nome représenté par l'enseigne du Harpon, si ce nome était le 7e, ou Harpon-Occidental, et non pas le 8e, ou Harpon-Oriental. Mais le 10e nome, qui était à peu près dans l'axe du Delta, avait sa métropole, Athribis, sur la rive droite du Nil de Damiette, ce qui serait plutôt en faveur d'un classement parmi les nomes orientaux. Quant au 11e nome, qu'on avait tout d'abord placé franchement dans la moitié occidentale du Delta[5]), et dont la position reste en fait assez mal connue, il semble s'être trouvé immédiatement au nord du 10e sinon plus à l'est, dans la région de Horbêṭ, donc, en tout cas, probablement dans le Delta oriental[6]).

Quoi qu'il en soit, pour que l'interprétation proposée soit valable, il ne suffit pas que tous les nomes mentionnés soient "occidentaux", il faudrait encore que n'ait été omis aucun nome occidental de la région intéressée, c'est-à-dire aucun de ceux qui se trouvent au nombre des nomes compris entre le 17e de Haute Égypte et le 11e de Basse Égypte dans les listes traditionnelles. Les nomes passés sous silence sur les fragments du Caire sont, pour la Haute Égypte, les 18e, 19e et 22e, et, pour la Basse Égypte, les 2e, 6e et 9e ainsi que le 4e ou le 5e et le 7e ou le 8e. Les 18e et 22e nomes de Haute Égypte étaient sûrement situés sur le rive droite du Nil, mais le 19e se trouvait tout aussi sûrement sur la rive gauche[7]), et il aurait donc dû figurer sur les fragments entre le 17e et le 20e. Pour la Basse Égypte, même étant admis que l'enseigne du Harpon représente le 7e nome ou Harpon-Occidental et que, par suite, le nome du Harpon qui est omis est un nome de l'est, le 8e ou Harpon-Oriental, il reste que tous les autres nomes qui n'ont pas été mentionnés entre le 1er et le 11e se trouvent être des nomes occidentaux. Si l'on admet que l'enseigne du Bouclier qui figure sur les fragments représente le 4e nome, ou Bouclier-Méridional, l'absence de trois des quatre nomes occidentaux de Basse Égypte, les 5e (Bouclier-Septentrional), 6e et 9e, qui appartenaient tous à la région nord-est du Delta occidental,

---

[1]) Ligne 50 = *Urk.* VII, 28; cf. Gardiner, *Onomastica*, II, p. 102*; voir également *ibid.*, p. 107*—108*.
[2]) *Ibid.*, II, p. 98*, nº 385; cf. aussi p. 107* (Ḥnêsou).
[3]) Cf. *ibid.*, II, p. 102*: "Ḥardai, if not actually on the E[ast] bank, was at all events very near it".
[4]) *Ibid.*, II, p. 103*, nº 386; cf. aussi p. 107*.
[5]) Voir par exemple Griffith dans Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep*, II, p. 25 (carte).
[6]) Cf. Gardiner, *Onomastica*, II, p. 132*—133* (carte); Gauthier, *Dict. géogr.*, IV, 42.
[7]) Cf. Gardiner, *Onomastica*, II, p. 99* (carte); Gauthier, *Dict. géogr.*, I, 175.

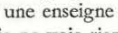
peut s'expliquer. Au lieu d'être, comme les nomes de Haute Égypte où la situation était bien moins complexe, simplement divisés en deux groupes, les nomes de l'ouest et ceux de l'est, à l'intérieur desquels aurait été suivi l'ordre traditionnel, les nomes du Delta auraient été placés dans l'anneau compte tenu de leur latitude aussi bien que de leur appartenance à l'occident ou à l'orient, les nomes situés au nord-est du Delta occidental étant dans ces conditions ceux dont les enseignes se seraient trouvées le plus près du bas de la moitié droite de l'anneau. Ainsi, les 5e, 6e et 9e nomes — et peut-être aussi le 12e qui était localisé dans la même région et, en même temps, complétait la série des nomes situés dans la moitié ouest du Delta — auraient été représentés par les enseignes, maintenant perdues, qui se trouvaient entre celle du 11e nome de Basse Égypte et le point le plus bas de l'anneau, enseignes qui devaient être au nombre de quatre, ou seulement de trois si, comme sur le sarcophage de New-York, le bas de l'anneau était occupé par un motif particulier et non par une enseigne de nome. Mais, comme c'était déjà le cas pour le 19e nome de Haute Égypte, je ne vois rien qui puisse expliquer l'absence du 2e nome de Basse Égypte: se trouvant sur la rive gauche du Nil, à la naissance du Delta, entre le 1er et le 3e nome, il aurait dû figurer à cette place dans l'anneau. Il ne me paraît pas justifié de supposer que des nomes auraient été omis, par exemple, comme dans certaines listes, à cause de leur caractère "typhonien", ou parce que, à une époque donnée, ils n'avaient plus d'existence réelle (ces deux conditions se trouvant réunies dans le cas du 19e nome de Haute Égypte dont le dieu était Seth[1]) et qui avait temporairement cessé d'exister, au moins à l'époque ramesside)[2]). Jusqu'à preuve du contraire, il est plus sûr d'admettre que, sur le monument dont proviennent les fragments du Caire de même que sur le sarcophage du Metropolitan Museum, on avait fait figurer une liste complète des nomes, et ce d'autant plus qu'une reconstitution de l'anneau où se trouvaient les enseignes des nomes montre, comme je l'ai déjà dit, qu'il y avait largement la place pour les loger tous.

Malgré les quelques contradictions constatées, il me semble qu'un arrangement des nomes d'après leur situation géographique, sur la représentation du Caire, reste assez vraisemblable. Il faut tenir compte, d'une part, du fait que la situation réelle ne permettait pas une répartition des nomes exactement en quatre groupes égaux correspondant à des localisations sud-ouest, sud-est, nord-ouest et nord-est, et, d'autre part, du fait que les anciens Égyptiens n'étaient jamais très stricts dans des cas de ce genre[3]). Même si l'intention de l'auteur de la représentation du Caire a bien été de disposer les enseignes des nomes comme je l'ai supposé, nous devons nous attendre à rencontrer des anomalies dont la raison nous échappe, et aussi, simplement, des erreurs — notamment dans la partie qui représente le Delta, où la position des divers nomes relativement aux points cardinaux ne pouvait pas être connue avec exactitude par les anciens Égyptiens. Il n'aurait peut-être pas été possible, dans ces conditions, d'arriver à une conclusion ferme même si la liste des nomes nous était parvenue dans son intégrité, à plus forte raison puisque nous n'en possédons qu'une très petite partie.

Autour de l'anneau des nomes, sur le sarcophage de New-York, il s'en trouve un autre, beaucoup plus large, qu'occupent des personnages et des symboles divers, notamment, dans la partie inférieure, des groupes de trois petits personnages assis sur le sol, à la façon de  , dans des aires elliptiques. Ces deux éléments circulaires ont été interprétés par Schäfer comme étant une représentation de la terre, sous forme d'un cercle, ayant en son milieu l'Égypte,

[1]) Cf. Gardiner, *Onomastica*, II, p. 110*—111*; Gauthier, *Dict. géogr.*, I, 175.
[2]) Cf. Gardiner, *The Wilbour Papyrus*, II, p. 54.
[3]) Cf. Gardiner, *Onomastica*, I, p. 56—57 (§ X).

figurée comme un cercle plus petit, avec ses nomes formant un anneau. Il s'agissait là d'une interprétation assez osée, car, d'une part, les symboles qui occupent le haut de l'anneau extérieur appartiennent à l'iconographie solaire et céleste, et, d'autre part, tous les personnages figurés dans les autres parties de cet anneau sont trop petits et trop grossièrement gravés pour que leur nature et leur signification puissent être reconnues. Cependant, cette interprétation était juste, et elle se trouve maintenant confirmée par les représentations des fragments du Caire, où, dans la partie conservée de l'anneau extérieur, les personnages figurés dans les aires elliptiques se laissent identifier avec certitude comme des représentants de peuplades étrangères voisines de l'Égypte.

L'orientation du disque terrestre, sur le sarcophage, est indiquée par les deux figures féminines épousant la circonférence de l'anneau extérieur, à droite et à gauche: ce sont les deux déesses personnifiant, l'une, l'Occident, et l'autre, l'Orient, ainsi que l'indiquent les emblèmes  et qui surmontent leur tête. La représentation du Caire ne comportait apparemment pas ces deux déesses, mais on y avait fait figurer les deux personnages qui, sur le sarcophage, se tiennent debout devant elles, tournés vers le centre des disques; celui de droite, en tout cas, est conservé sur les fragments. Mais, alors que sur le sarcophage les personnages en question — représentés tous deux sous le même aspect: un long bâton dans une main et un sceptre (?) dans l'autre, et deux plumes sur la tête — ne sont pas aisément identifiables, on peut immédiatement, grâce à l'emblème  [1]) qui surmonte sa tête, reconnaître dans le personnage des fragments du Caire le dieu  , Ḥa[2]), dont l'épithète la plus fréquente est celle de  "maître de l'Occident"[3]).

Ḥa était le dieu de l'Occident en général. Son domaine comprenait les nécropoles de la rive gauche du Nil, mais aussi — et principalement — le désert occidental, ou Désert Libyque, avec ses oasis[4]). Il portait d'ailleurs également le titre de  "prince des Libyens (Tchemḥou)"[5]). On peut supposer que, sur le document du Caire, son pendant, de l'autre côté de l'anneau, était le dieu Sopdou, fréquemment qualifié de "maître de l'Orient"[6]). Mais, quoi qu'il en soit, la présence du dieu Ḥa, figuré se tenant debout dans son château  dans la moitié droite de l'anneau, permet de regarder cette partie de la représentation comme correspondant à l'ouest, tout aussi bien que si la déesse personnifiant l'Occident y était représentée. Cette zone est le domaine du dieu Ḥa, "seigneur de l'Occident", et, du même coup, les petits personnages qui figurent dans les aires ou cases elliptiques représentées près de son château doivent être regardés comme des habitants des régions bordant l'Égypte à l'ouest ou au nord-ouest, c'est-à-dire comme des habitants du désert occidental, donc, principalement, comme des Libyens.

[1]) Cf. Davies, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep*, I, p. 26 et pl. 11, fig. 208; Quibell/Paget-Pirie, *The Ramesseum/The Tomb of Ptah-hetep*, pl. 33.
[2]) *Wb.* III, 7, 14; Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, p. 267; Fakhry, *Baḥria Oasis*, I, p. 88; Newberry, *AAA* 1, 24—29.
[3]) Exemples d'époques diverses: Chassinat-Palanque, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 13, 124, 170, 236, etc.; *Coffin Texts*, V, 125; Davies, *The Tomb of Puyemrê*, II, pl. 47 et p. 5; Naville, *The Festival-Hall of Osorkon II*, pl. 12; Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (*CG Caire*), nos 22104 et 22105; Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 79.
[4]) Cf. Sethe, *Urgeschichte*, § 20.
[5]) Brugsch, *Dict. géogr.*, 1291; sur les *Tmḥw*, voir Gardiner, *Onomastica*, I, p. 114*—116*.
[6]) *Wb.* IV, 111; Bonnet, *op. cit.*, p. 741—743.

Les neuf personnages qui occupent les trois premières cases, sous le château de Ḥa, ainsi que deux autres dans la cinquième, sont traités comme des signes d'écriture et représentés dans l'attitude qu'on rencontre dans des hiéroglyphes tels que  ou  . Huit d'entre eux ont une plume  sur les genoux tandis que les trois autres, dans la deuxième case, tiennent de la même manière un objet piriforme moins facilement identifiable. Un hiéroglyphe représentant un étranger barbu, ayant une longue chevelure et tenant une plume sur ses genoux (fig. 3 a), apparaît précisément, comme déterminatif, dans l'expression  "les 'princes' de Tcheḥnou"[1]) qui est employée pour désigner les Libyens dans une légende du temple funéraire de Saḥourâ[2]). Mais ce signe se rencontre aussi, dans le même temple funéraire et dans celui de Pépi II (deux cas où l'on a affaire à des hiéroglyphes sculptés avec beaucoup de finesse et datant d'une bonne époque), comme déterminatif de noms désignant des peuples étrangers autres que les Libyens, à savoir les *Ỉwnwt* ou Nubiens et les *Mnṯw* ou Bédouins du Sinaï et de Syrie (fig. 3 b—d)[3]). Enfin, à différentes époques, on trouve aussi des figures semblables représentant des personnages divins dans certaines compositions religieuses[4]).

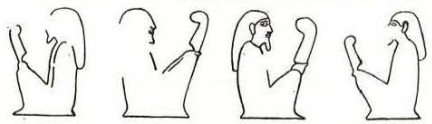


Fig. 3

Cependant, il est bien certain qu'on a affaire, sur les fragments du Caire, non pas à des dieux, mais à des êtres humains. Tous les personnages représentés dans les cases de l'anneau extérieur sont manifestement sur le même plan, ne différant que par leur attitude, leurs gestes, des détails de costume ou les objets qu'ils tiennent. Il n'y a donc pas lieu de penser qu'ils ne sont pas de la même nature. Or les personnages — hommes, femmes et enfants — autres que ceux qui nous occupent actuellement, et qui sont figurés dans des cases voisines de celles où sont ces derniers, et même, dans le cas de la cinquième, dans une même case, sont certainement des êtres humains, étant donné la façon dont ils sont représentés. Comme les autres personnages auxquels ils sont mêlés, les personnages assis sur le sol et tenant une plume sur leurs genoux sont donc, eux aussi, sûrement des êtres humains.

D'autre part, une particularité de leur coiffure nous permet d'affirmer que ce sont des Libyens. Ils ont sur le front un petit appendice qui n'est manifestement pas une uraeus grossièrement figurée, car les personnages sont assez finement sculptés pour que, si c'était vraiment une uraeus, la forme n'en soit pas dans tous les cas aussi imparfaite. Il s'agit certainement de la courte mèche de cheveux rebroussée qui caractérise la coiffure des Libyens sous l'Ancien Empire, comme en témoignent plusieurs bas-reliefs du temple funéraire de Saḥourâ[5]). Notons aussi que les personnages des fragments du Caire portent la barbiche pointue des Libyens (sauf ceux — des femmes? — de la cinquième case) et leur longue chevelure tombant dans le dos.

[1]) Cf. *Wb.* III, 26, 2; Gardiner, *Onomastica*, I, p. 117*; Hölscher, *Libyer und Ägypter*, p. 16—17; Fecht, *ZDMG* 106, 37 et suiv.

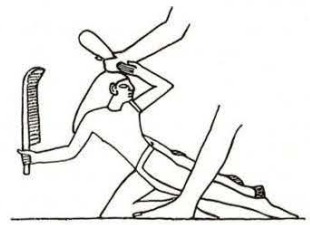
[2]) Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs S'aḥu-re'*, II, pl. 1; cf. *Text*, p. 74.

[3]) Fig. 3 b (*Ỉwnwt*) = Jéquier, *Le monument funéraire de Pepi II*, III, pl. 13; fig. 3 c (*Mnṯw*) = *ibid.*, II, pl. 38 (var. *ibid.*, III, pl. 13); fig. 3 d (*Mnṯw*) = Borchardt, *op. cit.*, II, pl. 5.

[4]) Voir par exemple *BIFAO* 3, pl. 1 de Chassinat, *Étude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine.*

[5]) Cf. Borchardt, *op. cit.*, II, pl. 1, 6 et 7; Jéquier, *op. cit.*, II, pl. 11 (photographie; pl. 9, la mèche est dessinée fautivement comme une uraeus). Cf. Borchardt, *op. cit.*, II, *Text*, p. 12 et p. 73 (Sethe); Hölscher, *Libyer und Ägypter*, p. 14 et 16; Fecht, *ZDMG* 106, 47.

Lorsqu'elle était piquée dans la chevelure, la plume d'autruche était, chez les Libyens ainsi que chez d'autres peuples africains, un attribut des chasseurs et des guerriers, et elle était sans doute la marque distinctive d'un combattant victorieux[1]). Il n'en était pas de même quand elle était tenue dans la main. Dans les scènes représentant le roi massacrant un ennemi étranger qu'il empoigne par sa chevelure, ce dernier tient parfois sa plume dans la main (fig. 4)[2]), et c'est sûrement à raison qu'on a regardé ce geste comme signifiant que l'étranger ainsi figuré se soumettait, demandait l'aman[3]). On retrouve en effet ce même geste dans les déterminatifs  et  (et variantes) que comporte, dans les Textes des Pyramides, le mot *ḫwwtyw* "messagers"[4]): ces *ḫwwtyw* sont des émissaires, et la plume qu'ils présentent bien en vue, à bout de bras, est là — tenant lieu de "drapeau blanc" — pour montrer qu'ils n'ont pas d'intentions agressives[5]).


Fig. 4

C'est dans ce sens, c'est-à-dire comme une indication de leur non-belligérance, de leur soumission, de leur vassalité, qu'il faut interpréter le fait que, dans la représentation du monde, les personnages étrangers dont nous nous occupons ont été figurés tenant une plume d'autruche dans la main (leur attitude particulière: leur main reposant sur leurs genoux, étant due à leur aspect scriptural). Une preuve supplémentaire en faveur de cette interprétation de la plume tenue sur les genoux est fournie par un autre signe que l'on trouve associé à  pour former le triple déterminatif de noms de peuples étrangers. Dans ce signe, le personnage tient un poignard, mais il le tient par la pointe (fig. 5)[6]), comme un guerrier tient son épée quand il se rend, et c'est là sans doute encore une façon d'indiquer que cet étranger s'était soumis[7]).


Fig. 5

On a vu précédemment que les trois personnages de la seconde case, sur les fragments du Caire, tenaient un objet dont la nature n'était pas évidente. Sa forme ne permet pas d'y voir

[1]) Cf. Bates, *The Eastern Libyans*, p. 129—130; Hölscher, *op. cit.*, p. 36—37.

[2]) Fig. 4 d'après Bissing, *Denkmäler ägypt. Sculptur*, pl. 33 A, *b*; l'étranger est ici un Libyen, "le 'prince' (*ḥsty-'*) de Tcheḥnou, Ḥedjouach". Voir encore Gardiner-Peet, *The Inscr. of Sinai*, I, pl. 1, n° 1(*a*); L*D* III, 140, ainsi que Macadam, *The Temples of Kawa*, II, pl. XI *a—b* où le roi massacre un groupe d'étrangers.

[3]) Cf. Bissing, *op. cit.*, *Text*, n. 17 de la pl. 33 A, qui renvoie à Petrie, *Researches in Sinai*, p. 42.

[4]) Cf. *Pyr.* § 140*b*, 769*a*, 1195*a*, 1675*c* et 1861*b*, ainsi que *Wb.* III, 44, 4.

[5]) Voir aussi, à Béni Hassan, le groupe de tributaires libyens dont les hommes, tout en ayant gardé leurs plumes piquées dans leur chevelure, en tiennent également une dans la main pour se présenter devant les Égyptiens (cf. Newberry, *Beni Hasan*, I, pl. 45 et 47).

[6]) Fig. 5 d'après Jéquier, *Le monument funéraire de Pepi II*, II, pl. 35; variantes, *ibid.*, III, pl. 13 et 14, et, à la XVIII[e] dynastie, *RT* 32, fig. p. 58 (cf. p. 57).

[7]) Dans le même ordre d'idées, il est intéressant de noter que la plume droite a un emploi identique à celui de la plume d'autruche et la même valeur symbolique. Comme la plume , et à côté d'elle, cette plume droite se voit dans la main d'ennemis massacrés par le roi (cf. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Neuser-re'*, p. 86, fig. 64; Macadam, *The Temples of Kawa*, II, pl. XI *a—b* [*ibid.*, *Text*, p. 69, ces plumes droites sont prises par l'auteur pour des "swords"]), et, d'autre part, elle apparaît également dans un déterminatif représentant un étranger assis qui la tient sur ses genoux (cf. Jéquier, *op. cit.*, III, pl. 14). Cette plume droite semble avoir été surtout un attribut des Nègres et des Nubiens (pour l'exemple du temple de Néouserrâ mentionné au début de cette note, voir la remarque de Hölscher, *Libyer und Ägypter*, p. 36, n. 3).

une arme (massue, poignard, etc.), ni un sceptre d'un type connu. On est d'ailleurs en droit de supposer qu'on a plutôt affaire à un objet ayant la même valeur symbolique que la plume d'autruche tenue par les personnages des cases voisines, c'est-à-dire un objet qui soit aussi le signe de l'état de vassal des étrangers qui le tiennent. Ceci étant admis, je suis tenté de proposer l'identification suivante pour l'objet en question. Dans les représentations du Nouvel Empire, on trouve assez souvent des hommes tenant un petit rameau ou bouquet de feuillage[1]) qui, parfois tout au moins, semble bien avoir la signification qui vient d'être attribuée à la plume d'autruche. On voit ce rameau, par exemple, dans la main de policiers apportant un message[2]), ou dans celle de serviteurs courant devant le char de leur maître pour l'annoncer[3]); il est aussi tenu par des marins ou d'autres gens venant en groupes à la rencontre d'une personnalité ou l'accompagnant[4]). Ce "rameau d'olivier"[5]), présenté à bout de bras par des messagers, comme c'était le cas pour la plume d'autruche, est lui aussi, très vraisemblablement, un signe de leurs intentions amicales, un "symbole de paix"[6]). Or, lorsqu'il est figuré d'une façon un peu schématique, sans les détails du feuillage, le rameau peut affecter la même forme que l'objet tenu par les étrangers des fragments du Caire (cf. fig. 6)[7]). Forme et valeur symbolique convenant, il est tentant de penser que c'est bien ce rameau que tiennent les personnages en question. En l'absence d'un détail caractéristique qui la confirmerait, cette identification reste toutefois assez incertaine.

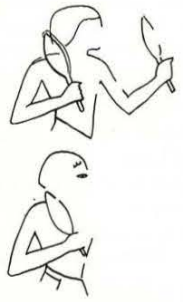


Fig. 6

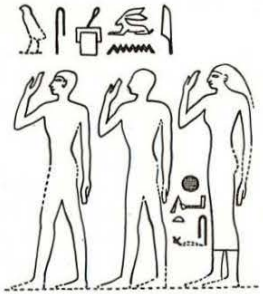


Fig. 7

Les autres personnages représentés sur les fragments du Caire — des hommes, des femmes et des enfants — sont d'un dessin plus libre que ceux que nous avons vus précédemment, et ils sont figurés dans des attitudes variées, assis ou debout, et faisant différents gestes. Leur costume et leur coiffure ne sont pas très caractéristiques. Seuls les deux enfants assis sur le sol et portant la main à la bouche (comme le signe ), dans la cinquième case, ont une coiffure

[1]) Voir par exemple Davies-Gardiner, *The Tomb of Ḥuy*, pl. 5—8, 11 et 13—15; Davies, *The Tombs of Two Officials*, pl. 14 et 31; Naville, *Deir el Bahari*, IV, pl. 91.

[2]) Cf. Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ*, II, pl. 25 (voir I, p. 32).

[3]) Cf. Davies, *The Tomb of Nefer-ḥotep*, I, pl. 16 et 17.

[4]) Exemples: Davies, *The Tombs of Two Officials*, pl. 31 (cf. p. 32); Davies-Gardiner, *The Tomb of Ḥuy*, pl. 5; Naville, *Deir el Bahari*, IV, pl. 91; etc.

[5]) Cf. Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ*, I, p. 32.

[6]) Cf. *ibid.*

[7]) Fig. 6 d'après Davies, *The Tombs of Two Officials*, pl. 31 (cf. p. 32).

particulière: tête rasée à l'exception de deux touffes de cheveux, devant et derrière. Je ne connais pas d'exemple de cette coiffure dans les représentations, peu nombreuses, il est vrai, d'enfants libyens, alors qu'elle est fréquente (en général avec trois touffes au lieu de deux) chez les enfants nègres; elle n'est toutefois pas exclusive à ces derniers, et on la rencontre aussi en Égypte[1]).

Plusieurs des personnages — deux hommes dans la quatrième case (?), deux femmes et un garçon dans la sixième — tiennent dans la main un bâton courbé , et c'est là une nouvelle preuve que les gens figurés dans la partie nord-ouest de l'anneau sont des Libyens. Ce bâton est en effet le signe qui sert à écrire le nom de la Libye, *Ṯmnw*, et il tient ce rôle à lui seul, sans l'aide d'autre chose que le déterminatif des contrées étrangères, dans le plus ancien exemple connu du nom, , sur une palette attribuée au roi Scorpion[2]). Ici encore, comme c'était le cas pour la plume , on a affaire à un attribut qui, du moins à l'origine, était considéré comme caractérisant exclusivement les Libyens, même si, plus tard, son emploi a été étendu à d'autres peuplades[3]).

Les deux femmes et les deux garçons représentés dans la sixième case, tournés comme les autres personnages dans la direction de l'Égypte, font le geste de l'adoration ou de la supplication. Je ne peux m'empêcher de penser que cette petite scène a été directement inspirée par le thème bien connu de la "famille libyenne", qui non seulement était fort en vogue pendant l'Ancien Empire (on le trouve dans les temples funéraires de Saḥourâ, de Néouserrâ et de Pépi II)[4]), mais encore est resté célèbre jusqu'à la basse époque, puisqu'on l'avait également reproduit dans le temple de Taharqa à Kaoua (fig. 7)[5]). Sur les fragments du Caire, où l'on retrouve le geste caractéristique de la supplication (le bras droit levé et replié en arrière) qui apparaît dans les autres exemples de la scène, les costumes typiques des Libyens de l'Ancien Empire n'apparaissent pas: les femmes portent une longue robe à l'égyptienne, et les enfants sont nus, mais c'est également le cas dans la scène du temple de Taharqa. Le rapprochement des personnages des fragments du Caire avec la scène de la "famille libyenne" reste donc très vraisemblable. Et il confirme la supposition faite précédemment, que la coiffure particulière, avec la mèche sur le front, des personnages tenant la plume d'autruche est inspirée des représentations de Libyens remontant à l'Ancien Empire, directement ou par l'intermédiaire de copies plus récentes.

La dernière case, en bas des fragments, est presque entièrement détruite. On n'y voit plus que la tête de trois hommes qui portaient une grosse perruque différente de celle des autres personnages. Un détail qui subsiste permet heureusement de les identifier. Tous trois ont derrière la tête un appendice crochu qui n'est pas une plume ou un autre ornement réel de coiffure: il s'agit de la huppe de l'oiseau , le vanneau *rḫyt*, employée comme une marque conventionnelle pour distinguer, dans les représentations, les "rékhyt" des autres Égyptiens. On la trouve ainsi employée dans le temple de Dendéra, où trois hommes dont la perruque est munie

[1]) Cf. Bruyère, *Deir el Médineh (1924—1925)*, p. 180, fig. 121: fillette égyptienne avec deux touffes de cheveux. Voir également Vandier d'Abbadie, *Catal. des ostraca figurés de Deir el-Médineh*, pl. 2, 4, 5, 8, etc. (cf. p. 9 et 24 du commentaire).

[2]) Cf. Sethe, *ZÄS* 52, 57; voir aussi Schott, *Paideuma* 4, 139 et suiv.

[3]) Cf., pour la plume, Hölscher, *Libyer und Ägypter*, p. 35—36, et, pour le bâton, Scharff, *Archäol. Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift*, p. 30—31.

[4]) Cf. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sʾaḥu-reʿ*, II, pl. 1 (voir aussi pl. 2); Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-reʿ*, pl. 8—11; Jéquier, *Le monument funéraire de Pepi II*, II, pl. 8, 9 et 11.

[5]) Fig. 7 d'après Macadam, *The Temples of Kawa*, II, pl. IX. Cf. II, *Text*, p. 65.

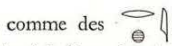
de cette huppe sont explicitement désignés comme des  (fig. 8)[1]), tandis que les deux autres classes d'Égyptiens figurés à côté d'eux, les *pt* et les *ḥmmt*, n'ont pas cette huppe, tout en étant par ailleurs représentés exactement de la même façon. Un autre exemple de ces personnages huppés (fig. 9)[2]) se rencontre dans une scène d'adoration au soleil couchant, tandis que, dans une variante de cette scène[3]), les rékhyt sont représentés sans huppe sur leur perruque, mais avec, dans le dos, les ailes de l'oiseau  — ce qui montre bien que la huppe est une marque symbolique et non pas une parure réelle. Notons que dans les deux cas qui viennent d'être cités (fig. 8 et 9), les rékhyt ont le même type de perruque que les personnages de la septième case des fragments du Caire, ce qui confirme l'interprétation proposée.



Fig. 8

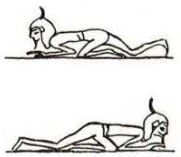


Fig. 9

La présence des rékhyt dans l'anneau extérieur de la représentation du Caire est intéressante, mais soulève des difficultés. Les rékhyt sont, en effet, des Égyptiens, et l'anneau extérieur, on l'a vu, doit représenter les contrées étrangères qui entouraient l'Égypte, à l'exclusion de l'Égypte elle-même. Mais, au début de l'histoire, les rékhyt étaient des adversaires des premiers rois égyptiens de Hiéraconpolis, et, à ce titre, ils ont été associés aux peuples étrangers que l'Égypte en formation avait à combattre et à soumettre, et notamment aux "peuples d'arc"[4]). C'est peut-être là la raison pour laquelle ils ont été figurés à côté de populations non égyptiennes dans la représentation du monde du Caire, dont l'auteur, on a pu le constater, semble avoir eu un penchant pour l'archaïsme. Quoi qu'il en soit, un fait extrêmement important est que ces rékhyt aient été placés dans le bas de l'anneau extérieur, ce qui les met en relation, non pas forcément avec le nord-ouest de l'Égypte, car la case dans laquelle ils se trouvaient, peut-être au nombre de plus de trois, pouvait s'étendre jusqu'au côté gauche de l'anneau, mais, en tout cas, certainement avec l'extrémité septentrionale de l'Égypte, c'est-à-dire avec le Delta. Ce fait est nettement en faveur de la théorie selon laquelle les rékhyt, à l'origine, n'étaient pas une classe — la plèbe — de la population égyptienne, mais un groupe ethnique ou géographique distinct ayant son habitat dans le Delta du Nil[5]).

En plus des sept cases situées en dessous du château de Ḥa, sur les fragments du Caire, il en reste encore une autre, en grande partie détruite, au-dessus de ce château. Il s'y trouvait

[1]) Fig. 8 d'après MARIETTE, *Dendérah*, III, pl. 77k (où la représentation est inversée, cf. PORTER-MOSS, *Bibliography*, VI, p. 90 [128]).

[2]) Fig. 9 d'après BUDGE, *Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai*, [etc.], pl. 1 du pap. de Anhai. Cf. SCHÄFER, *Weltgebäude der alten Ägypter*, p. 110, et *ZÄS* 71, 17 (c) et 31; SETHE, *Altägypt. Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, p. 19.

[3]) DAVIES, *Seven Private Tombs at Kurnah*, pl. 9 (tombe thébaine nº 45); cf. p. 10.

[4]) Cf. GARDINER, *Onomastica*, I, p. 101*.

[5]) Cf. SCHARFF, *Archäol. Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift*, p. 10, n. 17 (2). Cf. également GARDINER, *Onomastica*, I, p. 102*—103*, et II, p. 272*—273* (P. 98*).

trois personnes debout, sans doute deux hommes (ou deux garçons) et une femme, dont il ne subsiste malheureusement que les pieds, les trois-quarts supérieurs de la case étant perdus. On ne peut donc rien dire au sujet de ces personnages, si ce n'est que, étant donné la place qu'ils occupaient dans l'anneau, ce devaient être des habitants d'une contrée située au sud-ouest de l'Égypte. Cette case n'était sans doute pas la seule à figurer au-dessus du château, et il est probable que, dans la représentation du Caire, à la différence de celle du sarcophage de New-York, il y avait des cases contenant des personnages étrangers également dans la moitié supérieure, ou sud, de l'anneau.

Les cases, sur le sarcophage, sont disposées suivant les rayons des éléments circulaires de la représentation. Leur forme est celle de l'aire sablonneuse qui constitue l'un des déterminatifs des noms de pays étrangers, par exemple de *Ṯnnw*, la Libye, qu'on a vu plus haut, et c'est certainement ce signe que les cases représentent. Chacune d'elles est donc la figuration conventionnelle d'une contrée ou d'une région étrangère, avec ses habitants. Il en est, bien entendu, de même sur les fragments du Caire, où la forme un peu différente des cases est due principalement au fait qu'elles sont disposées horizontalement, et serrées les unes contre les autres ainsi que contre les bords de l'anneau, dont elles épousent la courbure. Mais autre chose contribue aussi à leur donner un aspect particulier: ce sont ces sortes de boucles énigmatiques qui les flanquent du côté gauche, masquant leur extrémité arrondie.

Les six cases dont l'extrémité gauche est conservée (une au-dessus du château et cinq en dessous) comportaient cette boucle. La sixième des cases du bas n'en avait apparemment pas, puisque, contrairement à ce qui est le cas pour les autres, on n'en voit pas l'amorce sous la boucle de la case précédente, boucle qui a d'ailleurs une forme en pointe particulière. Étant donné que, malgré l'absence de lignes figurant l'eau (qui pouvaient, il est vrai, être simplement peintes), la large bande circulaire rayée longitudinalement sur le bord de laquelle sont dressées les enseignes des nomes ne peut guère être autre chose qu'une représentation, très conventionnelle, du Nil, on peut supposer que les pseudo-boucles en question, qui semblent se détacher de cette bande circulaire, représentent aussi de l'eau. De cette manière, l'auteur de la composition aurait signifié que les pays étrangers entourant l'Égypte devaient leur eau au Nil. Ceci étant admis, à titre d'hypothèse, la façon dont seraient représentées les sources d'eau et leur liaison au Nil n'en reste pas moins difficilement explicable[1]).

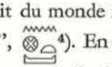
Nous en avons maintenant fini avec les deux anneaux représentant l'Égypte et les régions habitées l'entourant, c'est-à-dire la terre telle que les anciens Égyptiens la connaissaient et la concevaient, et il nous reste à voir les parties de la représentation du monde qui doivent correspondre à des régions extra-terrestres.

Il subsiste, sur les fragments du Caire, l'angle nord-ouest de la zone — vide sur le sarcophage — qui se trouvait à l'extérieur des anneaux figurant la terre et les entourait, et on y voit les signes  (suivis d'une petite lacune) gravés dans un cartouche en forme d'enceinte crénelée semblable à ceux dans lesquels étaient inscrits des noms de forteresse et de vignoble, ainsi que, avec le cartouche toujours vertical, les noms des pays étrangers des "listes topographiques". L'expression géographique  (la lacune contenait le déterminatif),

[1]) Les boucles, avec leur partie centrale en forme d'amande, ne sont pas sans présenter une certaine ressemblance avec ce qui, dans une tombe thébaine, paraît être la figuration de la bande de terre encore humide et meuble d'un canal ou d'une étendue de terrain bas que le retrait de l'inondation a asséchés, tandis qu'une mare y subsiste à un endroit plus creux (cf. DAVIES, *The Tomb of Nakht*, pl. 21 et p. 60—61; cf. aussi SCHÄFER, *Von ägyptischer Kunst*[3], p. 201). Cependant, je vois mal comment concilier les deux représentations.

Ḫbḥw-Ḥr, "le district d'eau fraîche d'Horus"[1]), s'emploie pour désigner la Basse Égypte, mais elle s'applique aussi à une région plus ou moins bien définie et localisée, sans doute mythique, qui formait la limite nord, reculant progressivement au cours des temps, du monde connu des anciens Égyptiens. Dans cette acception, *Ḫbḥw-Ḥr* se rencontre employé en parallélisme avec l'expression désignant les quatre piliers soutenant le ciel[2]), ce qui indique que, pour les Égyptiens, c'était une région située au-delà du monde accessible aux humains. C'est de cette façon qu'il faut comprendre l'expression *Ḫbḥw-Ḥr* sur les fragments du Caire: c'est le nom appliqué à la partie nord de la zone qui entoure les deux anneaux figurant la terre habitée. L'emploi, à ma connaissance unique pour *Ḫbḥw-Ḥr*, du cartouche crénelé est sans doute dû au fait que cette expression a été assimilée à un nom de vignoble: la plupart des vignobles étaient, en effet, désignés par des dénominations particulières contenant le nom d'Horus[3]), et, d'autre part, ce qui a pu aider l'assimilation, la majorité d'entre eux se trouvaient dans le Delta, dont *Ḫbḥw-Ḥr*, on l'a vu, était une des désignations. Le même problème se pose pour *Ḫbḥw-Ḥr* que pour les rékhyt: pourquoi a-t-on placé les signes désignant cette région au nord-ouest, et non au nord, de la représentation? Pour que l'on puisse répondre à cette question, il faudrait d'abord savoir ce qui se trouvait dans l'angle opposé, au nord-est.

La double bande circulaire qui, sur les fragments, est figurée entre la zone extérieure et les anneaux terrestres (c'est aussi une bande, unique mais assez large, et non un simple filet, sur le sarcophage) doit aussi représenter quelque chose de défini marquant la limite du monde accessible aux hommes, mais je ne vois pas comment en déterminer la nature.

Venons-en maintenant au dernier élément de la représentation du monde partiellement préservé sur les fragments du Caire, le disque central. C'est aussi certainement, avec les soleils ailés et les personnages divins (à en juger d'après leur aspect sur le sarcophage) qu'il renfermait, un élément extra-terrestre de la représentation. Et, étant donné son emplacement au centre de la composition, c'est, je crois, une figuration soit du monde inférieur, la "douat" ou "dat",  , soit, plutôt, du ciel inférieur ou "anti-ciel", [4]). En effet, puisque le ciel "supérieur", qui se trouve au-dessus de la terre, a été figuré autour d'elle dans la représentation du monde, il est logique que la terre, que les Égyptiens plaçaient au-dessus du "ciel inférieur", y ait été figurée autour de lui. Entre la terre et le ciel inférieur se trouvait le "noun"[5]), l'océan primordial, et c'est peut-être pour en indiquer, symboliquement, la présence que des signes de l'eau,  (il en reste deux), ont été gravés dans le cercle central.

Comme les Égyptiens attribuaient aux régions inférieures que le soleil parcourait durant la nuit soit une forme elliptique allongée, soit une forme ronde[6]), il est compréhensible que — ayant donné cette dernière forme au ciel inférieur qui était le point de départ de leur représentation du monde — ils aient été amenés à représenter aussi la terre sous un aspect circulaire. Il n'est donc pas indispensable d'invoquer, comme l'a fait Schäfer[7]), une influence étrangère pour expliquer la forme ronde, complètement irréelle, de la représentation de l'Égypte sur les deux monuments dont il a été question dans cet article.

[1]) Cf. *Wb.* III, 372, 16; V, 29, 8; Gauthier, *Dict. géogr.*, V, 171; Sethe, *Urgeschichte*, § 91; Macadam, *The Temples of Kawa*, I, *Text*, p. 31 (46).

[2]) De Morgan, *Catal. des monuments*, I, p. 67 = *Urk.* IV, 1662. Cf. Breasted, *Anc. Rec.*, II, § 845.

[3]) Cf. Schott, *Hieroglyphen*, p. 32—33.

[4]) Cf. *Wb.* II, 213; Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, p. 506, *s. v.* Naunet.

[5]) Cf. Sethe, *Altägypt. Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, p. 4.

[6]) Cf. Piankoff, *The Funerary Papyrus of Tent-Amon*, fig. 5, dans *ER* 4, 66; Demel, *Der Totenpapyrus des Chonsu-mes*, pl. 2.

[7]) *Weltgebäude der alten Ägypter*, p. 87.

L'espressione "*prj-ḥrw*" nell'Antico Regno

Di Silvio Curto

La grafia  — che per comodità tipografica sarà citata qui di seguito "*prj-ḥrw*", indicando con le virgolette che trattasi di trasposizione e non di trascrizione conseguente a interpretazione grammaticale e lettura — è stata oggetto finora di interpretazioni diverse, nessuna persuasiva, e per altro proposte da autori di così vasta esperienza che un nuovo tentativo di chiarire la questione sembrerebbe votato a scarso successo, se ad esso non soccorresse oggi l'informazione disponibile circa l'A. R., enormemente accresciuta rispetto al passato, in gran parte grazie alla monumentale pubblicazione degli scavi condotti in el-Ghiza dal Prof. Junker.

Riprendendo pertanto tale questione innanzi tutto nelle sue premesse, sebbene in gran parte già note, ricorderemo che l'espressione è costituita, secondo quanto indicano varianti più estese di essa, da tre elementi:

I) il verbo  , uscire; II) il sostantivo , voce; III) il segno grafico composito . Di questi elementi il I e il II sono, almeno nel significato generico, ben definiti; il III invece richiede alcuni chiarimenti.

Esso compare nei testi dell'A. R. quale determinativo di vocaboli diversi, *prj-ḥrw*, *ḥtp*, *wḏḥ*, *pḥr*, e in varianti numerosissime ma riducibili ad una serie di forme fondamentali, delle quali la prima completa  , le successive abbreviate et , fino alla sopradescritta . Entro lo stesso segno i componenti et sono a loro volta abbreviativi dei più completi et , ai quali in rari casi fanno luogo.

I componenti la forma completa di questo segno appaiono disparati: il pane conico *t*, il vaso da birra *ḥnḳ·t*, la focaccia tonda *p'·t*, (spesso sostituita dal pane ovale *pšn*), il bue *k'*, il volatile *'pdw*, i capi di vestiario *mnḫ·t*, il vaso per cosmetici in alabastro *šs*[1]). L'estrema mutevolezza delle varianti del segno in esame nei testi dell'A. R., indica che esse altro non sono che mere e casuali abbreviazioni grafiche della forma completa e primaria. Per le sue caratteristiche detto segno va classificato con altri analoghi in uso nell'epoca arcaica, indicanti ciascuno una certa categoria di cose diverse, mediante figurazione delle singole cose stesse, e usati sia come determinativi sia, almeno alcuni, come ideogrammi[2]): per l'essere apposto comunemente

[1]) Gardiner, *Egyptian Grammar*, London 1950 — che sarà citato *Gr.* —, Sign list, X 2, esamina la grafia di questo segno in uso dal MR: questa deriva dalla seconda delle abbreviate dell'AR qui descritte, ma, a differenza di quella, non è più mera abbreviazione grafica della forma completa originaria: in particolare, il segno vi é usato come det. del vocabolo *t*, pane. Si vedrà più oltre che la evoluzione non fu solo grafica, ma semantica.

[2]) Ecco un elenco, che altri potrà probabilmente estendere, di tali segni compositi, indicati per brevità secondo significato: 1. provvigione (qui esaminato), 2. pesci, 3. uccelli, 4. membra, 5. armi, 6. vasellame in pietra dura, 7. animali a lunghe corna, 8. uomini o gente, 9. animali domestici, 10. strumenti di lavoro, 11. unguenti, 12. statue. Essi sono esaminati in: Lacau, art. in *RT* 35, p. 60 (gli 1 al 6; la trattazione del 1° particolarmente esauriente, la definizione del 6° non esatta); Lacau, *Sur le système hiéroglyphique*, Le Caire 1954, pp. 52, 80, 81 (ancora il 1°, il 4° e l'8°); Kuentz, art. in *Recueil et. égyptol. ded. Champollion*, Paris 1922, p. 608 sgg. et Loret, art. in *RT* 38, p. 61 (il 9°); Van de Walle, art. in *Aeg. Stud. gew. H. Grapow*, Berlin 1955, p. 366, sgg. (ancora il 6° el'8°; il 11° e 12°).

La trattazione teorica di questi segni è in genere poco soddisfacente: sebbene il Lacau già nell'art. in *RT* cit. li avesse esattamente definiti come gruppi organici di figure indicanti ciascuno una determinata categoria

e soltanto ai vocaboli suindicati, quando sono riferiti ai beni presentati o pertinenti al titolare della tomba, il segno stesso può definirsi come indicante genericamente "mezzi di sussistenza" o "provvigione"; esso funge per lo più da determinativo, a volte anche però, in contesti che si vedranno appresso, come ideogramma, la cui lettura sarà accertata a suo luogo.

I dati fin qui allineati bastano a definire la grafia "*prj-ḫrw*" siccome compendiaria. Le ragioni di tale caratteristica risultano senz'altro evidenti sullo sfondo di alcune considerazioni generali: ambedue i modi di tradurre il concetto[1]) in forma visibile, sia quello diretto o iconografia, sia l'indiretto e mediato alla forma audibile, o grafia, furono usati promiscuamente dagli egizi, così che i loro documenti possono ordinarsi in una gamma, da i costruiti per mera figurazione a quelli per figurazione e testo, ai solamenti testuali; inoltre non solo nella stessa grafia i simboli fonetici, ad essa più propri, che già in documenti arcaici appaiono evoluti a perfezione, furono integrati con elementi iconografici (i determinativi) onde meglio identificare i vocaboli, ma gli stessi simboli fonetici furono usati secondo criterio schiettamente iconografico, sia per definire forme grammaticali (vedasi ad es. la iterazione del segno grafico per le forme del plurale), ovvero a porre in risalto le parti principali della frase (l'anteposizione del nome regale) sia per conseguire una finalità estetica — vedansi l'inquadramento dei segni nonché l'adozione nei casi possibili dell'aplografia, e l'omissione della desinenza del femminile, di certe desinenze verbali, di preposizioni, espedienti che si risolvevano tutti anche nella comodità pratica di abbreviare il testo. Siffatti aspetti della "traduzione del concetto" egizia sono ricondotti in genere ed esclusivamente a una genesi pittografica della medesima traduzione: in realtà, se l'uso dei determinativi (dapprima nell'A.R. e all'incirca fino alla metà della V din., quali elementi propriamente iconografici, in seguito anche quali simboli del concetto[2]) e la consuetudine invalsa dall'A.R., di mutilare per ragioni magiche nei testi tombali i segni grafici di animali, indicano innegabilmente una tradizione pittografica tutt'ora vitale, d'altra parte il criterio d'uso dei simboli fonetici dianzi descritto come iconografico, per se stesso e in quanto quasi integralmente applicato fino alla metà della V din. (epoca in cui fra altro cadono in disuso le omissioni di desinenze e preposizioni) appare condizionato alle esigenze della sede per cui la grafia era stata creata, edifici monumentali, stele e documenti memoriali. La conclusione, già toccata la prima volta dallo JUNKER in più punti della sua opera, si è che la grafia egizia fu adeguata sin dall'origine alle norme di una epigrafia — e molte di esse norme, come è noto,

di cose, lo stesso A. nel suo scritto successivo, e gli altri citati, nonchè EDEL, *Altäg. Grammatik*, Roma 1955, par. 274, li classificano insieme con le grafie del plurale per triplicazione di "ideogramma" — con le quali invece non hanno alcun rapporto logico. Il VAN DE WALLE in particolare, considera tali segni come grafie del plurale per dissimilazione, adottate per ragioni calligrafiche dagli scribi dei Testi delle Piramidi — mentre in realtà esse sono peculiari della pittografia arcaica (v. SCHOTT, *Hieroglyphen*, in *AAW Mainz*, 1950, n° 24, p. 99) e già agli inizi dell' AR decadenti dall'uso, riprese nelle epoche successive, talora come grafie per dissimilazione. Gli Autori stessi inoltre definiscono per lo più tali segni compositi come determinativi: in realtà essi compaiono usati anche in posizione di sostantivi; come tali, essi certamente assumevano un valore fonetico, ma tale valore è accertabile ovviamente soltanto per quelli dei medesimi segni — e non sono tutti — che si ritrovano usati come determinativi.

[1]) Nell'esame del fenomeno sarebbe opportuno sostituire il termine "idea" con quello di "concetto", ossia di idea tradotta in un elemento di linguaggio (fonetico o visivo che sia). Si evita così un facile equivoco fra la traduzione dell'idea in forma visiva a fini grafici, e la traduzione analoga a fini estetici, e si chiarisce la necessità di distinguere, entro le forme del linguaggio visivo, quelle propriamente iconografiche (o pittografiche), ossia per rappresentazione degli oggetti come tali, e quelle simboliche, ossia per rappresentazione di oggetti o elementi grafici astratti che esprimono il concetto par la cosiddetta associazione d'idee.

[2]) Vedansi i determinativi "generici" di cui EDEL, *Gr.*, par. 55, e, più propriamente simbolici, quelli cui accenna il FARINA, *Grammatica della lingua egiziana antica*, Milano 1926, par. 68.

serbò quando usata nel documento manoscritto. Di siffatto adeguamento l'espressione "*prj-ḫrw*" costituisce forse il caso estremo e più evidente: costruita infatti a indicare per figura una stretta relazione semantica tra determinati elementi lessicali, e sul modello di espressioni del tipo *pr-njśw·t*, raccoglie quegli elementi anche quando-come le rare varianti estese cui si è accennato testimoniano — essi non si succedono immediatamente[1]).

La situazione qui innanzi delineata pone per se stessa l'opportunità di condurre l'esame della grafia "*prj-ḫrw*", sulla base non soltanto dei testi — dove all'analisi grammaticale non é dato oltre un certo punto procedere — ma delle figurazioni, che dei testi possono illuminare per altra via il significato, ordinabili come segue.

I — La scena d'ispezione

Questa scena rappresenta il titolare della tomba, spesso accompagnato dalla moglie, stante e in veste di parata, che passa in rivista i villaggi personificati del suo possedimento[2]), recanti volatili e quadrupedi vivi, pani e vasi di birra, capi di vestiario e vasi di unguento. La figurazione é integrata con due diciture descrittive, varianti da esemplare a esemplare ma riducibili a modelli fondamentali che suonano:

1) — *m*" *ḫtm·(j)t jnj·t jm pr-njśw·t jm* . . . (segue un elenco di lini e alabastri, in cui di ciascuna voce é indicata la quantità, *ḫ*', mille) *jm* . . . (segue un elenco di feste dell'anno, che si conclude con la locuzione *nb ḥrw*, ogni giorno);

2) — *m*" "*prj-ḫrw*" *jnj·t jm pr-njśw·t jm* . . . (segue un elenco di volatili e quadrupedi, anche per migliaia) *jm* . . . (segue l'elenco delle feste).

Di tali diciture la prima non offre difficoltà: il verbo *m*", che in considerazione della positura del titolare e del soggetto della scena, ancor più evidente nelle redazioni della stessa nel tutto tondo[3]), deve riferirsi al titolare medesimo, va assunto piuttosto che nel significato generico vedere, in quello specifico osservare o ispezionare, noto da testi seriori[4]). Tale verbo

[1]) Devesi al CLÈRE, art. in *MélangesMaspero*, Le Caire 1935—1938, I, p. 753 sgg., completato con una nota in *Rev. d'Eg.* 11, pp. 158—159 la dimostrazione che la grafia "*prj-ḫrw*" non riproduce un'espressione lessicale omogenea, ma che deve trascriversi *prj* + desinenza (o elemento equivalente) + *ḫrw* + segno "provvigioni": tale trascrizione sarà senz'altro accettata qui oltre per quanto tocca la successione *prj* + desinenza + *ḫrw*, dissentendo invece circa la collocazione del terzo elemento. Il dissenso, diremo subito doversi al fatto che secondo il C. il sost. *ḫrw* funge secondo i casi da soggetto od oggetto di *prj*, onde il segno "provvigioni" determinerebbe l'intero gruppo fonetico *prj-ḫrw*, (simile opinione era già stata espressa dal MASPERO, *Et. de myth.* VI, Paris 1912, p. 355 sgg. e dal GARDINER, *Gr.*, p. 172), mentre considerazioni qui esposte più oltre paiono annettere maggior probabilità alla definizione di *ḫrw* siccome compl. di relazione (definizione analoga è data già in *Wb.* I, p. 257 sgg. e in ERMAN, *Religion der Ägypter*, Berlin 1934, p. 245) e del segno "provvigioni" secondo i casi come det. o sost. A parte questa e altre discordanze delle quali in appresso, la presente nota farà costante e vorrei aggiungere grato riferimento, come non potrà non fare qualsiasi futura trattazione dell'argomento, al fondamentale art. del C.

[2]) Circa la scena d'ispezione v. REISNER, *Giza* I, Cambridge 1942, (dove è chiamata presentation scene), p. 322 et 349. Esemplari in particolare dell'epoca di Cheope-Chefren, v. ad es. in JUNKER, *Giza* II, p. 128, in *ASAE* 16, p. 261, in *LD* II, 22; esemplari seriori in JUNKER, *Giza* II, pp. 153, 167, 182, *Giza* III, pp. 72, 166. Ancora in JUNKER, *Giza* II, p. 42 si accenna al rapporto fra le diciture della scena d'ispezione e la formula funeraria di cui qui oltre nel testo. Circa l'evoluzione delle figure dei portatori v. BORCHARDT, *Sahure* II, Leipzig 1913, p. 42; circa le designazioni delle stesse figure, indicanti dapprima che i possedimenti sono regali, ma dalla VI din. privati, v. JUNKER, *Giza*, ai luoghi indicati in vol. XII, p. 255, "Stiftungsgüter".

[3]) v. ad es. SCHAEFER-ANDRAE, *Kunst des alten Orients*, Berlin, III ediz., p. 292, in alto. Il fatto che tali redazioni siano del MR non ne distrugge l'evidenza per l'AR.

[4]) v. *Wb.* II, p. 8 e in particolare GARDINER, *Installation of a vizier*, in *RT* 26, p. 3; BREASTED, *Edwin Smith Surgical Pap.*, Chicago 1930, I, p. 533. Il verbo è usato anche nel significato di leggere: cfr. JUNKER, *Giza* VII, p. 233.

é atteggiato nell'infinito, forma usitata per le diciture di questo tipo[1]). Il sostantivo *ḫtm·jt*, participio passato passivo del verbo *ḫtm*, nella forma "neutra" con desinenza *t* in uso nell'A.R., sostantivato[2]), e traducibile *ciò ch'é sigillato*, designa spesso nella stessa scena d'ispezione singoli involti recati dai villaggi, e nel caso in esame indica evidentemente l'insieme degli oggetti recati dai villaggi stessi. Il vocabolo medesimo é usato a indicare cose il cui possesso é sancito per un sigillo[3]), che per antonomasia é nell'A.R. regale, e nel caso in esame tale sicuramente secondo quanto leggesi nel seguito del contesto.

Il verbo *jnj·t* meglio che il significato portare, accetta qui quello portar fuori, accertato altrove[4]).

Il sostantivo *pr* indica in genere un locale o ambiente con una qualsiasi destinazione. Fra le accezioni particolari di esso, v'ha molto frequente nell'A.R. quella magazzino o ripostiglio: i singoli *pr-ḥḏ*, per vestiario o vasi d'unguento, *pr-ᶜḳ·t*[5]), *pr-ǰšḏ*, *pr-nḏm*, destinati a diversi tipi di frutta o vegetali, insieme con i locali designati *js*, laboratorio, formano il *pr-njśw·t*, ossia quella parte del Palazzo Reale destinata alla conservazione dei mezzi di sussistenza (in senso più lato, si vedrà che il termine comprende anche le tenute del re) che è chiamata anche *ḫnw*, l'interno, alludendo alla sua posizione topografica nel Palazzo stesso rispetto alla *ḫw·t-ᶜnḫ*, locali di soggiorno[6]), e al *pr-ᶜ*, locali di rappresentanza[7]).

La notazione che segue può identificarsi come complemento di materia, introdotto dalla preposizione *jm*, consistente in. I lini e alabastri elencati in essa, sono noti come effettivo corredo tombale. Il vocabolo *ḫ'*, mille, indica di regola quantità approssimata al mille, ossia un migliaio[8]). Documenti particolarmente espliciti in proposito sono:

1) — già nella Tavolozza di Narmer e poi in tabelle di false porte e in scene d'ispezione, le frequenti notazioni di 2000, 3000, ... (riferite ad esempio a prigionieri o buoi o tele di un certo tipo), che indicano evidentemente ognuna un insieme formato di più gruppi, ciascuno approssimato al mille;

2) — il titolo di un soprastante al bestiame *jm·j-r' ḫ' ...*[9]);

3) — una scena d'ispezione in cui un segretario legge al suo signore un elenco dei beni che gli sono presentati, con esatta notazione delle quantità, fra le quali figura una di 3300[10]);

4) — la stessa costruzione grammaticale, regolare nell'A.R., *ḫ' jm ...*, ossia del numero con la preposizione del partitivo *jm*, consistente in[11]).

Va discussa a questo punto l'opinione della maggior parte degli studiosi, che nel trattare o anche indirettamente toccare il contesto in esame e gli analoghi dove si accoglie un consimile elenco per migliaia, fanno di tale elenco un oggetto di augurio o una notazione del tutto fittizia, e quindi implicitamente leggono il vocabolo *ḫ'* come indicativo di numero infinito. Siffatta

[1]) v. Gardiner, *Gr.*, par. 306, 1.

[2]) v. Edel, *Gr.*, par. 354 et 638; la grafia *ḫtm·t* non può indicare infinito, in quanto il verbo è 3 rad. e non accetta l'inf. "femminile" (v. Edel, *Gr.*, par. 685 c).

[3]) v. *Wb.* III, p. 350.

[4]) Tale significato è accertato in Junker, *Giza* III, p. 110.

[5]) Già indicato nel *Wb.* I, p. 232, in Junker, *Giza* III, p. 111.

[6]) v. Gardiner, art. in *JEA* 24, p. 83.

[7]) Cfr. circa i locali fin qui menzionati, i testi riportati in Junker, *Giza* III, p. 111 et *Giza* VII, p. 79. L'esatto significato del sost. *pr-njśw·t* fu già accertato dal Farina, *Il vizir faraonico*, in *RAC. Lincei*, vol. 26, Roma 1917, p. 931.

[8]) Circa questo uso di *jm*, v. Gardiner, *Gr.*, par. 162, 5. Circa *ḫ'*, v. *Wb.* III, p. 219.

[9]) v. *Wb.*, l. c.

[10]) v. *LD* II, 22 (anche in Junker, *Giza* II, Abb. 11).

[11]) v. Edel, *Gr.*, par. 398.

lettura, mentre rende senz'altro incomprensibili i documenti 1 e 2 citati, si oppone alla testimonianza in proposito dei testi in genere, e specie di quelli dell'A.R. sopracitati; inoltre essa è propria d'un altro vocabolo, *ḥḥ*, un milione, che è però regolarmente costruito con il genitivo indiretto[1]).

Diverso discorso è da farsi per i testi della VI din., in cui il vocabolo *ḫ'* accetta anche una costruzione col genitivo indiretto, dapprima del tutto eccezionale[2]), poi altrettanto regolare che l'altra[3]): forse ciò avvenne per attrazione della costruzione del vocabolo *ḥḥ*, e assumendo anche il *ḫ'* in certi casi una allusività a numero infinito. Altre testimonianze si vedranno in appresso — ma bisogna subito sottolineare, nessuna anteriore alla VI din. — che pongono la possibilità di tale lettura, e con essa dell'opinione corrente sopraccennata.

Ancora circa l'elenco in discorso, bisogna osservare che le singole voci di esso presentano regolarmente la forma ... *ḫ'*, propria delle notazioni contabili, anzichè la costruzione *ḫ' jm ...* più propria del linguaggio letterario.

Il complemento di tempo che chiude la dicitura, meglio che "nella festa ecc." più intendersi "per la festa ecc." accettandosi in questo caso un significato della preposizione *jm*, noto[4]), e più consono al fatto che, come sarà oltre dimostrato, la dicitura fa riferimento a una provvigione assegnata una tantum, e corrisposta volta a volta nelle feste dell'anno.

Concludendo, la dicitura 1 va tradotta: *ispezionare la cosa sigillata, portata fuori dal magazzino reale, consistente in lini, un migliaio, alabastri, un migliaio, ...*; nell'insieme essa appare redatta in un linguaggio specializzato amministrativo.

In tutto parallela a questa corre la dicitura 2, dove è forza supporre che anche l'espressione "*prj-ḫrw*" alluda ai beni annotati appresso, e ne definisca l'insieme par la comune caratteristica dell'atto legale con cui era sancito il loro trasferimento di proprietà dal re al privato. Tale atto era diverso dalla sigillatura, probabilmente in ragione della diversa natura dei beni stessi cui andava applicato, ossia i volatili e quadrupedi indicati nella notazione *jm ...*, ciascuno per grafia fonetica, integrata con determinativo spesso "abbreviato" alla sola testa[5]).

L'ipotesi qui avanzata riceve conferma sia dal fatto che l'espressione "*prj-ḫrw*", in quanto seguita dallo attributo *jnj·t*, va trascritta *prj·t-ḫrw*, e pertanto può definirsi come la *ḫtm·t*, un participio — tralasciandosi la possibile soluzione alternativa nell'infinito — sia dalla circostanza che i tre elementi componenti la espressione stessa accettano tutti una interpretazione rispondente all'ipotesi medesima e consona al linguaggio della dicitura. Infatti:

I) Circa il verbo *prj*, di III infirma, esiste ampia documentazione che, intransitivo, significante uscire, si usava per indicare movimento così di esseri animati come di cose[6]). Esso è

[1]) v. Edel, *Gr.*, par. 399; Gardiner, *Gr.*, par. 259; *Wb.* III, p. 153.

[2]) v. Edel, *Gr.*, par. 398.

[3]) v. Gardiner, *Gr.*, par. 259; dell'uso in sede storica delle due costruzioni tratta, seppure non del tutto esattamente, Farina, *Gr.*, par. 154.

[4]) v. Gardiner, *Gr.*, par. 162, 2.

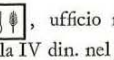
[5]) Secondo parecchi autori, tali grafie, e le analoghe per ideogrammi nell'elenco per migliaia nella tabella e nel III elemento di "*prj-ḫrw*", indicherebbero non animali vivi ma carni di macello. Questa opinione non è accettabile, sia perchè la dicitura d'ispezione evidentemente è riferita agli animali recati dai villaggi, sia perchè in genere i vocaboli indicanti carni hanno diversa grafia (v. lista del pasto nella tabella della f. p.): come accennò lo scrivente in *La funzione delle lapidi funerarie egizie dell'AR*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, vol. II, Milano 1956, la comparsa in tale lista di voci relative ad animali vivi è tarda e dovuta a mera confusione del lapicida fra le notazioni analoghe della lista stessa e dell'elenco per migliaia.

[6]) v. circa il verbo *prj*, *Wb.* I, p. 518 sgg.; in particolare circa l'attribuzione del verbo a cose, v. ibid. p. 523, dove la nota 23 cita quali esempi per l'AR i *TP* 807, 870, 905. V. altresì ibid., p. 526 il sost. noto dal MR *prj·w*

regolarmente costruito con la preposizione *jm*, da, e complemento di provenienza da luogo, nonchè con la preposizione *jr*, verso, e moto a luogo, e con la preposizione *n*, a, e complemento di destinazione a persona; tale costruzione vale per il verbo sia quando usato da solo che quando è parte dell'espressione "*prj-ḫrw*"[1]. Altri verbi di significato consimile, *jnj*, già esaminato, *ḫpj*, dipartirsi e *ṯpr*, venire sono usati con soggetto sia di persona sia di cosa, e costruiti nel modo medesimo sopradescritto[2]).

II) Il vocabolo *ḫrw*, oltre il significato generico di voce, assume spesso un valore particolare e consono alle caratteristiche già accertate nel contesto, di formula convalidante o sanzione o decreto. Testimonianze in proposito sono:

1) La qualifica *nḫt ḫrw*, forte di voce, che è bensì attribuita fin dalla III din. a semplici dirigenti il coacervo del grano e può in tal caso essere riferita letteralmente ad una mera prerogativa fisica[3]), ma dalla IV din. è data anche ai capidistretto, e si accompagna spesso al titolo *s'b*, indicante competenza giuridica: in tal caso essa va evidentemente riferita ad una prerogativa ideale di autorità;

2) l'esistenza durante la III din. di un  , ufficio relativo a *ḫrw* del grano o simili, le cui competenze si possono ritrovare durante la IV din. nel *pr ḫr·j-wḏb*, ufficio dell'addetto alle assegnazioni (dei viveri), diretto da un *ḫr·j-wḏb* coadiuvato da funzionari *ḫrj-ḫrw* e *ṯḏ'tj-ḫrw*;

3) la qualifica *m'ᶜ-ḫrw* in uso dalla fine IV din. indicante giustificato per sentenza[4]).

III) Il significato del segno composito finale è già stato chiarito: di esso è quasi inutile sottolineare l'analogia grafica e quindi semantica con l'elenco per migliaia e stabilirne la funzione di determinante il significato del verbo *prj* come riferito a cose. Di qui, e richiamando l'uso già accennato di questo segno con diversi vocaboli, riesce ovvia una considerazione: che cioè il segno, a suo luogo quando determina vocaboli indicanti provvigione, quali *wḏb*, *pḫr*, *prj·t-ḫrw*, soltanto per analogia o per traslato fu apposto talora (le ragioni si vedranno più oltre) al termine *ḥtp*, indicante l'offerta giornaliera al titolare della tomba, che era, come verrà precisato, diversa dalla provvigione. Ove si aggiunga a questa considerazione un'altra, e cioè che sia la provvigione sia il pasto appaiono nelle scene tombali presentati al titolare della tomba siccome a tuttora

"Lieferungen" (part. pass. sostantivato, nella forma con des. *w*, propria dell'epoca). Ancora circa detta attribuzione cfr. i contesti cit. in GARDINER, *Gr.*, par. 354, nota 5 e in ŽÁBA, *Maximes de Ptahhotep*, Prague 1956, p. 157, nota alla linea 482. Con l'occasione, ricorderemo che stando a CLÈRE, *art. cit.*, il verbo *prj* sarebbe usato, quando nell'espressione *prj-ḫrw*, come transitivo: data per vera l'ipotesi, e raccostata al fatto che il verbo stesso non compare mai, fuori di tal caso, come transitivo, ci si trova innanzi a un fenomeno lessicale del tutto fuor dell'ordinario.

[1]) Esempi della costruzione del verbo *prj* da solo, trovansi in art. GRDSELOFF, *ASAE* 42, p. 45, nota 4 — dell'AR — e in *Wb.* I, p. 523, K I, II — di epoca seriore. Circa la costruzione di *prj* seguito da *ḫrw*, v. ad es. il testo in JUNKER, *Giza* III, p. 111, *rdj·w n·f "prj-ḫrw"* ecc., e le formule d'offerta che saranno esaminate qui oltre.

[2]) Circa *ḫpj* v. *Wb.* III, p. 258, A; tradotto gehen, wandeln, ma v. più esatto ČERNÝ, *Ancient Eg. Religion*, London 1952, p. 80, to depart. Circa *ṯpr*, v. *Wb.* IV, p. 102.

[3]) V. già in MASPERO, *Hist. anc.*, Paris, 1895, I, p. 292, *nḫt-ḫrw* = crieur, e cfr. in *Wb.* II, p. 315 sgg., le espressioni *nḫt-ḫr*, *nḫt-ᶜ*.

[4]) Circa il titolo *nḫt-ḫrw* e il *pr ḫrj-wḏb*, v. HELCK, *Beamtentitel des ägᵗ. Alten Reichs*, Glückstadt 1954, pp. 64, 68, 80 sgg.; altri funzionari del *pr ḫrj-wḏb* sono citati in JUNKER, *Giza* III, p. 109 sgg.; il titolo *ḫrj-wḏb* sarà ripreso in esame più oltre. Circa l'ufficio del *ḫrw* del grano v. WEILL, *II et III Dynasties*, Paris 1908, p. 159. Circa *m'ᶜ-ḫrw* v. DRIOTON-VANDIER, *Egypte*, Paris 1938, p. 126.

vivente[1]), riuscirà evidente con quanta riserva si debba accogliere la definizione corrente del segno grafico in questione, come indicante "un insieme di offerte funerarie".

Avendo accertato il significato degli elementi componenti l'espressione "*prj-ḫrw*", potremo finalmente — sempre nell'ambito della dicitura della scena d'ispezione — esaminare la costruzione della medesima: il participio perfetto attivo *prj·t*[2]), sostantivato, e quindi da tradurre ciò che uscì, ossia le cose che uscirono, regge il sostantivo *ḫrw* quale precisazione circostanziale ossia complemento di relazione, che può tradursi per sanzione o secondo decreto; il terzo elemento determina il verbo *prj*, precisando che va riferito a un insieme di mezzi di sussistenza. L'intera espressione può dunque intendersi ciò che esce per decreto ossia assegnazione per decreto (regale) — che regale è indicato implicitamente dal contesto, nonchè esplicitamente da altri testi funerari[3]).

Circa il complemento di relazione, che è descritto bensì nei trattati di grammatica egizia, ma sotto altri titoli, va dato un breve chiarimento. Tra le molte forme paratattiche della lingua egizia esistono, di particolare interesse in proposito, tre costruzioni, frequentissime le prime due, meno la terza:

1) sostantivo + sostantivo, usata a esprimere i complementi di misura, di contenuto, di materia, di appartenenza a luogo, di specificazione[4]);

2) aggettivo ovvero participio, sia attributivo sia sostantivato, + sostantivo, dove come nel caso 1), il sostantivo precisa in qualche modo il valore dell'elemento reggente e può bene definirsi con lo stesso termine adottato nelle grammatiche di altre lingue per costruzioni del tutto analoghe, un complemento di relazione (o in casi particolari, complemento di limitazione)[5]);

3) analoga alla sopradescritta è la costruzione verbo (in genere indicante qualità) in forma modale + sostantivo, dove il sostantivo funge ancora da complemento di relazione e si potrebbe dire da avverbio[6]).

In presenza di siffatta costruzione e considerando che essa appare entrata nell'uso quasi per estensione di quella sopradescritta participio + sostantivo, non sembreranno eccezionali taluni casi che si vedranno in appresso, di uso del verbo *prj* — nonostante esso non indichi qualità — in forma modale, seguito da complemento di relazione (*ḫrw*).

Parallelamente a queste costruzioni paratattiche sono da elencarsi altrettante e corrispondenti sintattiche, che esprimono i complementi con una preposizione (o un aggettivo relativo) volta a volta diversa a seconda dei complementi stessi[7]).

[1]) Circa le ragioni e la necessità di tenere nettamente distinte, da un lato la provvigione documentata nell'elenco per migliaia sulla tabella della falsa porta e nella scena d'ispezione, dall'altro il complesso dell'offerta giornaliera, documentato nella lista del pasto sulla tabella e nella scena d'offerta, nonchè circa le rappresentazioni in ambedue le scene del titolare della tomba siccome vivente, in armonia con una concezione del di là predominante nel periodo IV—V din. (riconosciuta ufficialmente, quasi rigorosamente affermata in forme legali, realizzata nelle pratiche d'offerta) in confronto a rappresentazioni del di là come oltremondo (già fiorenti durante la III din. e realizzate in atti sacrificali), v. l'*art. cit.* dello scrivente.

[2]) v. EDEL, *Gr.*, par. 628 cc. [3]) Cfr. ad es. in JUNKER, *Giza* XI, p. 87, "*prj-ḫrw*" *prr·t jn njśw·t*.

[4]) v. EDEL, *Gr.*, par. 311 al 314 et per la specificazione 320; cfr. altresì la costruz. del compl. di tempo di cui GARDINER, *Gr.*, par. 88, 1 et 205, 6.

[5]) Il compl. di limitazione trovasi definito come tale e descritto con un esempio in FARINA, *Gr.*, par. 148; sotto titolo vago è descritto con esempi in EDEL, *Gr.*, par. 304. Il compl. di relazione è descritto in tutta la sua estensione in GARDINER, *Gr.*, par. 88, 2 ("adverbial use of nouns").

[6]) v. GARDINER, *Gr.*, p. 423, par. 84a, es. 2° et 3°, nonchè EDEL, *Gr.*, par. 422, 2° cpv.

[7]) Nelle trattazioni di grammatica egizia, le costruzioni para- e sintattica dei complementi sono in genere definite "diretta" e "indiretta".

Circa la dicitura 2) della scena d'ispezione v'è ancora da osservare che ivi il termine *pr-njśw·t* allude evidentemente ai magazzini regali in senso lato, ossia anche ai possedimenti terrieri dai quali erano forniti gli animali vivi. Una comprova di ciò sta in una variante della dicitura stessa, frequente dalla V din., (I) *m" prj·t-ḥrw jnj·t jm njw·wt·f pr-ḏ·t*, ispezionare l'assegnazione per decreto portata fuori dai villaggi suoi (ossia del titolare) della proprietà privata. Questa variante, e un'altra comparsa durante la VI din., (II) *m" nḏ·t-ḥr jnj·t jr prj·t-ḥrw jm njw·wt·f pr-ḏ·t jm* . . . ispezionare il tributo recato per (ossia a valere quale) assegnazione per decreto ecc.[1]), si aggiungono alle testimonianze già note relative alla consuetudine dei sovrani dell'A.R., di gratificare i propri funzionari con mezzi di sussistenza, dapprima trasferiti direttamente dai propri fondi, poi garantiti attraverso la cessione in usufrutto di alcuni di tali fondi: questi divennero probabilmente nella gran parte, verso la fine dell'A.R. e per naturale fenomeno di usucapione, proprietà privata[2]). In armonia con la concezione del di là predominante nell'Egitto dell'A.R., che non poneva fra l'esistenza dell'individuo avanti e dopo la morte differenze sostanziali, dette gratifiche (e la proprietà privata) una volta acquisite in vita erano serbate anche in morte[3]). Inoltre esse avevano valore non solamente materiale, ma ideale, esprimendo una felice condizione di grazia fruita dal privato presso il re-dio, che era garanzia di sopravvivenza: il che spiega perchè il privato stesso, anche quando ormai provvedeva con i suoi mezzi alla propria sussistenza in morte, tuttora tradizionalmente attribuiva a quei mezzi il carattere dell'assegnazione regale per decreto, ossia perchè nella variante (II) riportata, allusiva appunto a fondi di proprietà del privato, sia inserita l'annotazione *jr prj·t-ḥrw*.

Anche in questa variante, giova sottolineare, la dicitura appare redatta secondo un linguaggio amministrativo: il vocabolo *pr-ḏ·t*, ovvero *pr n·j ḏ·t* non indica infatti la casa dell'eternità, ossia la tomba come abitazione del defunto (traduzione accettata in riferimento a una concezione del di là falsamente attribuita dai moderni agli egizi dell'A.R.) ma il suo possedimento privato[4]), serbato dalla vita in morte, onde garantirsi la sopravvivenza per sempre — laddove il termine *pr* assume lo stesso valore estensivo già indicato per il vocabolo *pr-njśw·t*. Degna di nota è ancora una variante del tardo A.R.:

(III) *m" nḏ·t-ḥr jnj·t jr "prj-ḥrw" n-f jm jn njw·wt·f pr-ḏ·t*, ispezionare il tributo portato, affinchè ne sia fatta assegnazione per decreto a lui, dai villaggi suoi del possedimento, dove "*prj-ḥrw*" va probabilmente trascritto *prj·w* (ovvero *prj·t·w*) e tradotto in forma modale che sarà esaminata più oltre[5]). Merita attenzione altresì il fatto che l'antico

[1]) Cfr. esempi in *LD*, II, 49 a, 54, 91 c. Circa la prep. *jr* nel significato qui accettato, cfr. GARDINER, *Gr.*, par. 163, 4; circa l'uso dell'espressione "*prj-ḥrw*" come infinito sostantivato, v. qui oltre la scena d'offerta.

[2]) Circa questo fenomeno in genere v. MORET, *La condition des feaux*, in *RT* 19, p. 112 sgg. et *Donations et fondations*, in *RT* 29, p. 57 sgg. Alle testimonianze in proposito ivi riportate va aggiunto il fatto (v. sopra, p. 49, N. 2 che i nomi dei villaggi nelle scene d'ispezione appaiono basileofori sino alla fine V din., in seguito invece costruiti col nome del defunto.

[3]) Circa questa concezione, i cui aspetti giuridici contrastano nettamente con i principi affermati dal diritto romano e oggi accettati comunemente, v. l'art. cit. dello scrivente. Espressione per così dire estrema di tal concezione è la rappresentazione del defunto nelle scene d'imbalsamazione siccome vivente e non come cadavere: v. BLACKMAN, in *RT* 39, p. 56.

[4]) Circa il *pr-ḏ·t* v. la fondam. trattazione del GARDINER, in *RT* 33, p. 227, nota 2, da completarsi con quanto osservano il GRDSELOFF, in *ASAE* 42, p. 45 et HARARI, in *ASAE* 51, p. 290 (questi proponendo più esatta lettura del termine, *pr-wḏ·t*).

[5]) V. le osservazioni che saranno avanzate qui oltre circa la formula d'offerta, prima frase, grafia tipica II, discutendo quanto il CLÈRE, *art. cit.*, p. 773, specificamente sulla base di questo contesto (e più oltre di altri) ipotizza, relativamente a forma transitiva di *prj*.

complemento di provenienza, riferito a realtà, è sostituito dal complemento d'agente *jn njw·wt·f*, riferito alla figurazione e alla personificazione ivi dei villaggi.

L'esame testè concluso della scena d'ispezione pone un quesito alla interpretazione del documento: mentre nelle diciture troviamo distinte due categorie di cose, *ḫtm·t* e *prj·t-ḥrw*, non solo tali cose sono rappresentate tutte insieme sia nella raffigurazione, recate dai portatori, sia nel segno composito determinante il vocabolo *prj·t-ḥrw*, ma del dono *ḫtm·t* non compare menzione negli altri documenti funerari. Il quesito è però solvibile, rilevando che non è da pretendere dalla figurazione tanta precisione, inoltre con una considerazione: l'insieme *ḫtm·t*, formato di oggetti che sino alla fine IV din. appaiono prodotti soltanto dai laboratori regali, era probabilmente il più antico che dal re si donasse al privato; in seguito, quando la provvigione, più importante in vista della sopravvivenza del privato, a sua volta si fece dono regale, ovviamente venne a comprendere anche gli oggetti sigillati. Quando poi, verso la fine dell'A.R., tal provvigione, mediata a benefici terrieri, divenne del tutto privata, a maggior ragione comprese gli oggetti sigillati, in quanto ormai anche questi—come documentano le scene di vita tombale — erano prodotti nelle case dei signori.

II — La scena d'offerta

Esecutori della cerimonia d'offerta sono nelle scene relative[1]), dapprima i soli familiari del defunto, ma dalla fine IV din. anche personaggi estranei, fra i quali degni di particolare nota:

— uno inginocchiato, la cui mansione è designata *śnm·t j'ḫ*, corrispondere il pasto all'"illuminato", cioè al defunto, e il cui titolo, *wt*, è noto da altre testimonianze come di un sacerdote di Anubi: a lui era pertanto affidata la parte propriamente rituale della cerimonia, ossia quelle pratiche sui generis necessarie ai vivi per raggiungere il defunto in quanto persona sostanzialmente diversa da essi;

— un altro in atto di chiamata, la cui mansione è designata *njś dbḥ·t ḫtp*, chiamare il bisognevole al pasto[2]) — tal bisognevole compare in effetti in altri quadri della scena, recato in successive portate da coadiutori — e il cui titolo *ḫr·j-wḏḥ njśw·t*[3]), addetto alle

[1]) Circa la scena d'offerta v. JUNKER, *Giza* II, p. 62 sgg.

[2]) Circa l'atto di chiamata del *ḫr·j-wḏḥ* nonchè gli atti degli altri celebranti la cerimonia d'offerta, v. JUNKER, *Giza* III, p. 109 sgg. Per tali positure, e altre da classificarsi fra i tipi iconografici egizi fissati la prima volta durante l'AR e sempre serbati in seguito — elementi del linguaggio visivo cui si è fatto cenno — v. altresì H. W. MÜLLER, in *MDIK* VII, p. 57 sgg. La tesi accetta a parecchi Autori, che il *ḫr·j-wḏḥ*, o il *ḫr·j-ḥ'b·t* che lo sostituisce dalla fine V din., legga la lista delle offerte sulla tabella sovrastante la falsa porta, è del tutto infondata (v. art. cit. dello scrivente).

[3]) La forma *ḫr·j-wḏḥ njśw·t* può tenersi come primaria rispetto alle varianti:

a) *ḫr·j-wḏḥ·wj*, identica alla primaria. Buon numero di titoli analoghi al *ḫr·j-wḏḥ njśw·t* sono infatti noti anche in una variante simile a questa, dove il sost. dipendente è atteggiato nel duale protocollare, a sostituire la specificazione *njśw·t*.

b) *ḫr·j-wḏḥ*, che può considerarsi in genere mera abbreviazione epigrafica della forma primaria: è infatti frequente il caso che nel medesimo monumento sia citato più volte un certo personaggio, titolato talora *ḫr·j-wḏḥ njśw·t* e talaltra soltanto *ḫr·j-wḏḥ*, in apparenza non per altre ragioni che dello spazio consentito all'iscrizione. La norma vale soltanto di massima, perchè v'hanno documenti in cui il titolo *ḫr·j-wḏḥ* indica in effetti un funzionario subordinato al *ḫr·j-wḏḥ njśw·t*.

c) *ḫr·j-wḏḥ·w*, in uso dal tardo AR. Di norma in tutti i titoli formati con attributo reggente un sostantivo di significato generico, il sost. è atteggiato, fin verso la fine dell'AR, nel sing. spesso con des. *t*, in seguito nel plur.: cfr. la mutazione ad es., di *jm·j-r' k'·t* in *jm·j-r' k'·w(t)*. L'opinione del GARDINER in *JEA* 24,

assegnazioni regali[1]), è del medesimo funzionario amministrativo che già si è visto competente in materia di provvigioni per migliaia. Ancora a lui, secondo quanto indicano due varianti del suo titolo, *ḥr·j-wḏb ḫw·t-ʿnḫ* e *ḥr·j-wḏb rḫj·wt*[2]), competeva la distribuzione giornaliera dei viveri dai magazzini alla mensa del re e ai dipendenti della Corte. A questo funzionario era dunque affidata della cerimonia d'offerta la parte profana, ossia di semplice corresponsione dei beni al titolare della tomba siccome a tuttora vivente. Tal parte appare nelle scene, in confronto alla rituale, la maggiore e anzi comprensiva di quella[3]). L'intera scena è spesso descritta da una dicitura, formata come di norma con un'espressione verbale nell'infinito, e nota in più versioni:

1) *njś dbḥ·t ḥtp*, la medesima designazione dell'atto del *ḥr·j-wḏb*, applicandosi all'intera scena;
2) *wḏb jḫ·t*, trasferire le cose,
3) *rḏj·t ḥtp njśw·t*, dare il pasto regale,
4) *prj·t-ḫrw*, che tratteremo momentaneamente come "incognita",
5) *wdj·t jḫ·t*, deporre le cose (ossia le portate)[4]),
6) *wdn jḫ·t*, offrire le cose.

Poichè tutte queste diciture confermano a loro volta il carattere profano della cerimonia, non rimane se non definire l'espressione *prj-ḫrw*, qui come già nelle diciture della scena d'ispezione, un termine del linguaggio amministrativo — respingendo quindi definitivamente il valore ad essa comunemente attribuito di voce del gergo rituale — e attribuire alla medesima ancora il significato di assegnazione per decreto — diversa però la forma grammaticale che è qui l'infinito[5]), donde la trascrizione sopra, *prj·t*.

p. 88, nota 4, che questa variante assuma un significato diverso dalla primaria, sembra quindi, per l'AR, meno probabile.

[1]) Questa traduzione va giustificata con alcune osservazioni: — in passato il titolo *ḥr·j-wḏb* era tradotto assumendo il segno grafico ⟹, *wḏb* quale ideogramma, ossia nel significato di riva o territorio rivierasco (cfr. *Wb.* I, p. 409, dove il titolo è ascritto alla trattazione di tale vocabolo). Alcuni Autori accettano tuttora tale traduzione, sebbene rettamente identificando le mansioni del *ḥr·j-wḏb* (cfr. Hassan, *Excavations at Giza*, Oxford 1932 sgg., II, p. 104 sgg., "Chief of the Bank-Director of the distribution of food"). In realtà il segno grafico cit. è usato come mero fonetico, a indicare il vocabolo omofono indicante trasferire (a una persona), assegnare (v. *Wb.* I, p. 40): ipotesi in tal senso già dello Junker, *Giza* II, p. 65, fu confermata dal Gardiner, art. in *JEA* 24, p. 83 sgg., nonchè in *Onomastica*, Oxford 1947, I, p. 103* sgg., e in *Gr.*, Sign-list, N 20, 21, dove è segnalato il fonetismo MR, *jdb*. La inesatta identificazione suindicata, forse però accettarono già gli scribi egizi, chè la variante a) qui discussa a p. 55, N. 3, è assunta per lo più da quei titoli dove il sost. dipendente indica cosa concreta, quale sarebbe appunto *wḏb* se indicante banco. — Il termine *wḏb* può volgersi esattamente nel ted. Zuwendung adottato dal Junker; meno preciso ma l'unico adatto nell'it., il voc. assegnazione o trasferta, che in vista del valore generico assunto nel titolo in esame riporteremo nel plur. La traduzione proposta dal Gardiner, largess implica un'estraordinarietà delle assegnazioni stesse: si vedrà qui oltre per contro, la probabilità che il *ḥr·j-wḏb* fosse incaricato fondamentalmente di distribuzioni regolari, e con queste anche delle elargizioni.

L'esame della grafia *wḏb* quando isolata sarà ripreso più oltre.

[2]) Circa questi titoli v. Gardiner, *art. cit.*: essi designano competenze o dello stesso *ḥr·j-wḏb njśw·t* o di suoi dipendenti. Circa i *rḫj·wt* v. le conclusioni del Gardiner, *ibid.* e in *Onomastica* I, p. 104* sgg.; in questo caso il termine indica un insieme di persone di rango inferiore, che identificherei con i dipendenti della Corte.

[3]) Che la corresponsione fosse intesa siccome comprendente altresì gli atti rituali, è indicato anche nelle liste d'offerta della V din., dove tra le offerte vere e proprie sono compresi atti rituali, quasi fossero "cose" presentate al defunto (v. l'esame di tali liste in Hassan, *Excavations at Giza*, VI, parte II). La definizione del *ḥr·j-wḏb* quale sacerdote, spesso ripetuta, è priva di fondamento.

[4]) Circa il verbo *wdj*, v. *Wb.* I, p. 384 sgg. et Edel, *Gr.*, par. 458, nonchè il par. 690, 3° cpv. per la lettura dell'inf.

[5]) Circa la forma dell'inf. con des. *t* da attribuire ai verbi III inf. e a *prj*, v. Edel, *Gr.*, par. 687. Nei testi epigrafici la des. *t* (sia verbale o di sostantivo) è per lo più omessa.

Assommando a questo punto ai dati tolti dalla scena d'ispezione gli altri dianzi stabiliti, possiamo fissare con buona probabilità la nomenclatura delle assegnazioni regali:

— la designazione più generica era *wḏb*, trasferta;

— *prj·t-ḫrw* è una trasferta particolare, caratterizzata da sanzione verbale sovrana e da corresponsione per chiamata delle cose componenti, costituite di massima, da larghe scorte (per migliaia) di carne in piedi, cereali e altri viveri allo stadio di provvigione — termine che vuol richiamare la significazione del terzo elemento dell'espressione stessa. Questa assegnazione si contrapponeva forse in origine al dono regale *ḥtm·t*, ma è incerto se questo fosse trattato anche come una trasferta, o non a sè e di competenza del tesoriere regale.

— *ḥtp* designava un donativo di cibarie, un pasto, che — stando a testi biografici — era inviato occasionalmente dal re a funzionari e capidistretto in segno di particolare favore, ovvero anche — ove si accetti notizia in tal senso implicita nel titolo *ḥr·j-wḏb rḫj·wt* — regolarmente corrisposto ai dipendenti della Corte. Materialmente tale donativo non costituiva se non un tipo particolare di assegnazione per decreto: era infatti anch'esso corrisposto per chiamata o elencazione verbale delle cose componenti[1]), dal *ḥr·j-wḏb*, e formato di viveri, ma diversamente dalla *prj·t-ḫrw* — secondo quanto documentano la figurazione della scena in esame e la lista del pasto — in quantità limitata e approntati a cibarie.

I fatti suesposti bastano a rendere ragione dell'uso sinonimico che è fatto nelle diciture della scena d'offerta, delle espressioni verbali *wḏb*, *njś dbḥ·t ḥtp*, *prj·t-ḫrw*, nonchè del consimile uso che in altri testi (ad esempio nelle liste d'offerta) dei sostantivi *wḏb*, *prj·t-ḫrw*, *ḥtp*[2]). V'ha di tale sinonimia un'altra giustificazione: essendo il "pasto" un segno del favore regale, il termine *ḥtp* venne durante la V din. a significare per lo più grazia (regale o divina); a seguito di tale attribuzione semantica, non solo esso valeva a designare qualsiasi altra assegnazione, ma fu volentieri sostituito, a indicare il "pasto" come materiale insieme di portate, sia con l'espressione *dbḥ·t ḥtp*, sia con i termini *wḏb*, e *prj·t-ḫrw*. Che questi due anche quando indicanti i viveri componenti il pasto, serbassero il determinativo originario, è cosa ovvia, e ovvio in base alla sinonimia il fatto già accennato, che *ḥtp* fosse talora determinato allo stesso modo.

Le definizioni lessicali qui innanzi delineate sono tratte da documenti, o suggerite dalla ricostruzione di fatti, compresi di massima nel periodo dagli inizi IV din. alla fine V din.; esse necessitano di un breve inquadramento storico, che avvii alla comprensione del profondo mutamento intervenuto nella significazione dei vocaboli esaminati, verso la fine dell'A.R.: con esso saranno anche compiutamente chiarite le riserve da farsi circa la definizione oggi corrente del termine *prj·t-ḫrw*, offerta funeraria. Come già accennò lo scrivente in altra sede, è estremamente probabile che durante la III din., fosse corrisposta ai defunti un'offerta periodica giornaliera, dai loro stessi familiari, e con cerimonia sostanzialmente rituale, se non anzi cultuale nei riguardi del defunto; il privato stesso mentre in vita fissava per se medesimo un possedimento in manomorta, donde gli eredi traessero il necessario a quell'offerta. Il culto

[1]) La prassi dell'assegnazione è anche esattamente descritta in *TP* 23, b: *ḏd·w mdw jm prj·t n-k ḫrw rḏj·t ḫbḥ*, sono dette le parole mentre si fa per te l'assegnazione: "dare abluzione". La frase ivi *rḏj·t ḫbḥ* è per le più e senza alcun fondamento interpretata come formula magica che secondo gli Egizi faceva effettivamente uscire l'offerta; di qui un'interpretazione dell'espressione *prj·t-ḫrw* come indicante un "uscire" (o comparire) delle offerte sulla tavola d'offerta alla voce del celebrante e mago, ammettendo la quale non si capisce che ci stiano a fare nella cerimonia i portatori delle singole offerte.

[2]) Circa la sinonimia dei termini *wḏb* e *prj·t-ḫrw*, cfr. anche in *Urk. AR*, 37, 9—11 la frase *jnj·t "prj-ḫrw" n* N. *jm wḏb-rd n·j* . . . (segue elenco delle cose componenti la assegnazione); circa la sinonimia di *prj·t-ḫrw* e *ḥtp* cfr. anche in Junker, *Giza* III, p. 144, "*prj-ḫrw*" . . . *jm dbḥ·t-ḥtp*. Si noti che nel primo es. cit. il termine *prj·t-ḫrw* indicante le cose assegnate è precisato col compl. *jm* . . . mentre *wḏb*, col compl. *n·j* . . .

funerario era correlato — se o come fosse praticata tale relazione ideale, non è possibile accertare — al dio Anubi[1]). Durante la IV din., i monarchi svolsero una forte politica intesa ad associare i privati alla persona del sovrano, e tale politica sia nel campo religioso che in quello secolare. Pertanto mentre da un lato il re si identificava con le divinità più in auge e si associava Anubi, d'altra parte impegnava variamente i grandi del regno al proprio servizio con cariche onorifiche e uffici amministrativi, per poi promuoverne o premiarne la lealtà, con benefici terrieri, col dono della tomba nella necropoli regale, con elargizioni, fra le quali tipica il pasto.

Questi benefici o favori, una volta conferiti al suddito, come ovvio mentre in vita, gli erano serbati anche in morte; di qui un sostituirsi del monarca al privato anche in materia di predisposizioni per il di là, che non mutò, sostanzialmente, l'istituto del possedimento in manomorta, bensì il carattere dell'offerta regolare al defunto: questa, per così dire automaticamente, assunse l'aspetto di un perpetuarsi del dono già straordinario del pasto, e venne corrisposta con la stessa prassi amministrativa con cui ai viventi. Quale fosse in realtà il rapporto fra provvigione (o beneficio) e pasto, non è dato accertare: l'ipotesi più facile si è che, in effetti, fosse conferita la prima, una tantum; in quanto poi da essa si ricavava il necessario al pasto, anche questo si considerava siccome conferito dal re ogni giorno, sebbene, forse, la corresponsione in effetti regale ossia a mezzo del *ḥr·j-wḏb*, non avvenisse che in determinate occasioni.

Durante la VI din. l'accentramento monarchico viene meno: le scene d'ispezione e le iscrizioni biografiche ci informano di un ritorno alla proprietà e all'iniziativa privata, anche in materia di predisposizioni per il di là, un di là nel quale idealmente non domina più il re-dio, ma nuovamente Anubi, e in seguito Osiride. La stessa offerta giornaliera riassume carattere rituale e funerario — non più però cultuale come in antico — ed è celebrata da un *ḫr·j-ḥ'b·t*, depositario del testo rituale[2]), definibile un sacerdote vero e proprio: tutto quanto della sua forma precedente è serbato, è la prassi per chiamata, e il concetto che l'offerta stessa ha valore non soltanto rituale ma esprime un favore divino nel quale tradizionalmente ha parte tuttora il re. Con ciò i termini *wḏb*, *prj·t-ḫrw*, come verbi, trovansi tuttora a loro luogo nel descrivere tecnicamente la offerta, come sostantivi designano null'altro che quell'offerta, e inoltre fatta rituale e funeraria[3]).

[1]) Può esser interessante ricordare che le attribuzioni del dio Anubi erano in origine probabilmente riferite così a viventi come a defunti (v. H. W. Müller in *MDIK* IV, p. 178, la nota 3) e solo in un secondo tempo furono limitate a esclusivamente funerarie (v. Capart, *Bull. crit. rel. eg.*, Bruxelles 1905 sgg., p. 116).

[2]) Circa la lettura *ḫr·j-ḥ'b·t*, v. Edel, *Gr.*, par. 104; circa le mansioni di questo personaggio, v. Junker, *Giza* VII, p. 233. Avvertiamo che la descrizione del fenomeno storico è qui semplificata, prescindendo da altri motivi che vi ebbero parte, e per i quali v. l'*art. cit.* dello scrivente.

[3]) Appunto in questa fase, come già si accennò, il gruppo grafico indicante provvigione, assunse significato allusivo a "offerta funeraria". Ancora a proposito del termine *wḏb*, va esaminata a questo punto una variante di esso, *wḏb-rd*. Il Clère in *JEA* 25, p. 215 ne segnala per primo l'uso e i documenti, e dietro paragone con l'espressione *jnj·t-rd*, indicante un atto rituale, la considera diversa dal termine *wḏb*, come un idiotismo del gergo sacerdotale: essa cioè avrebbe indicato un rivolgersi del sacerdote durante il rito, ma poichè questo atto coincideva con l'assegnazione delle offerte, sarebbe stata usata a indicare l'assegnazione stessa.; l'espressione *prj-ḫrw* avrebbe avuto una "storia" analoga. Questa tesi contraddice a parecchi fatti: — i contesti in cui è usata l'espressione *wḏb-rd* appaiono in tutto analoghi agli altri molti in cui è usato il termine *wḏb*, nè quindi quella può separarsi da questo; — i termini *ḥtp*, *wḏb*, *prj·t-ḫrw*, furono dapprima, si è visto, del linguaggio amministrativo, poi di quello rituale, e non viceversa; — l'espressione *jnj·t-rd* (o *rd·wj*) significa alla lettera portar fuori il piede (o i piedi), e funge da dicitura a un quadro della scena d'offerta, dove un celebrante è in atto di allontanarsi dal luogo di culto trascinando dietro di sè un oggetto paragonabile a una scopa. Tale atto è precisato dalla maggior parte degli autori come un "cancellare le orme", ma tale interpretazione non è giustificata nè da testimonianze lessicali, nè dal tema della scena, di significato incerto (v. conclusione in tal senso dello Junker, *Giza* III, p. 110 sgg. e del Gardiner, *art. cit.* in *JEA* 24, p. 87); inoltre essa procede da una interpretazione delle pratiche funerarie dell'AR siccome magiche, che si vedrà essere alquanto discutibile. Pertanto l'interpretazione accettata dal Clère circa *wḏb-rd*, non sembra abbastanza valida da sostenere a sua volta altre ipotesi: l'interpretazione data dal medesimo A. circa l' espressione *prj-ḫrw*, sarà comunque discussa più oltre. Per contro, poichè *wḏb-rd* è in effetti, come s'è accennato, null'altro che una variante occasionale di *wḏb*, sembra probabile che nello stesso *wḏb-rd*, il termine *rd* sia usato come avverbio a precisare il significato del verbo *wḏb* siccome indicativo di movimento, in particolare quando mancano nella frase complementi di luogo. La stessa ipotesi vale per il verbo *jnj·t-rd*, che sta per il semplice *jnj·t*, portare fuori (e intendasi, nella scena descritta, probabilmente i resti delle offerte dal luogo di culto, ossia come appunto indica la scena, spazzarli via); si confronti, a chiarimento, l'uso nello italiano del termine *via*, con più limitata significazione di allontanamento, nelle espressioni andar via, per semplicemente andare, portar via, per portare, quando è implicito o noto il compl. di luogo. Con valore figurato analogo, *rd* si ritrova inoltre nell'espressione *tp-rd*, principio o criterio di condotta: per ragioni che si chiariranno oltre nel testo, qualsiasi ipotesi relativa a esistenza nell'AR di un gergo del rito funebre è da ritenersi infondata.

III — La formula d'offerta

Questa formula è apposta per lo più sull'architrave o sulla traversa della porta o della falsa porta della tomba, in sede che impone al testo epigrafico un decorativismo e abbreviazioni, a volte certe, a volte soltanto possibili, tali da rendere la lettura alquanto incerta. A precisarla valgono innanzitutto alcune considerazioni generiche:

I — la formula è nota dalla III din.; consta dapprincipio di una intestazione, allusiva a dono e grazia di Anubi e del re, e di una frase dipendente, in cui è precisata la natura del dono — l'assegnazione per decreto ovvero il seppellimento nella necropoli — e il nome del destinatario, titolare della tomba. Dalla metà IV din., la formula è sistematizzata: l'intestazione allude a dono e grazia sia del re che di Anubi (più tardi di Osiride), e regge tre frasi allusive all'assegnazione, al seppellimento, nonchè — questo di introduzione recente — al diritto di "dipartissi sulle vie dell'Occidente"; dette frasi si concludono col nome del destinatario[1]).

II — Le formule primitive e la documentazione funeraria in genere, recano indizio che i tre benefici menzionati avevano diversa origine: l'assegnazione dal re, essenzialmente come signore secolare, il seppellimento da Anubi, dio della Necropoli Occidentale, e dal re in quanto assimilato ad Anubi, il "dipartirsi" primamente da un Dio Grande, divinità celeste con cui il re era senz'altro identificato.

III — Dai documenti funerari qui innanzi esaminati e dalle iscrizioni biografiche, sia l'assegnazione che il seppellimento appaiono effettivamente conferiti al titolare della tomba, la prima anzi già fruita in vita e serbata in morte.

IV — Le iscrizioni biografiche precisano sempre che il re diede (*rḏj·n*) l'assegnazione.

V — Poichè il titolare stesso ancor vivente provvedeva alla propria tomba, non è supponibile che egli documentasse i propri benefici se non come già acquisiti.

VI — La struttura della formula, per intestazione e testo esplicativo, e il contenuto allusivo a disposizioni sovrane, pongono la formula in evidente analogia con i decreti regali dell'A.R.

Da queste considerazioni è lecito dedurre che l'intestazione della formula fosse redatta in tono affermativo, riferendo l'atto sovrano al passato, e che le frasi per contro alludessero ai benefici di quanto in forza per il futuro.

Procedendo ora ad esame particolareggiato della formula, e in primo luogo della intestazione, va rilevato che questa presenta due problemi distinti di lettura:

[1]) V. (fondamentale) Junker, *Giza* II, p. 42 sgg. circa la I e III delle frasi; *Giza* VII, p. 205 circa la II, e ancora utili per singole osservazioni, gli artt. Farina, in *Sphinx* XVIII, p. 71 sgg., e in *Riv. Studi Orientali* 7, p. 467 *sgg.*

A) a porre il primo è sufficiente analizzare l'intestazione nella sua forma primaria (serbata in seguito, come si vedrà, nella forma tipica) che assume l'una o l'altra di due grafie, dapprima indifferentemente, poi, dalla fine IV din., preferibilmente la seconda:

1) "*njśw·t* (ovvero *Jnpw*) *rdj ḥtp*", 2) "*njśw·t ḥtp rdj*".

Fra le diverse letture possibili al caso, le più adatte alle condizioni suesposte appaiono rispettivamente:

1) *rdj·w ḥtp njśw·t*, dono di grazia del re[1]);
2) *ḥtp rdj·w njsw·t*, grazia data dal re[2]).

B) Il secondo problema riguarda l'intestazione nella forma più frequente dalla IV din. in poi, "*njsw·t ḥtp rdj Jnpw*", la cui grafia decorativa può essere risolta siccome compendio di due grafie analoghe, "*njśw·t ḥtp rdj*", "*Jnpw ḥtp rdj*", ciascuna da leggere come sopra indicato[3]). Varianti più estese che occorrono frequenti dalla fine V din., "*njśw·t ḥtp rdj, Jnpw ḥtp*", "*njśw·t ḥtp rdj, Jnpw rdj*", alle quali è da aggiungere, rara, una rispondente alla qui innanzi ipotizzata, "*njśw·t ḥtp rdj, Jnpw ḥtp rdj*"[4]), confermano la validità della soluzione di cui sopra e fanno apparire meno accettabile la trascrizione quasi letterale che diversi autori assegnano alla forma tipica, *ḥtp rdj·w njśw·t Jnpw*, grazia che dà il re (ed) Anubi, e alle varianti in modo analogo.

Estendendo ora l'esame alle frasi dipendenti, rileviamo che la prima di esse presenta nella forma più comune durante l'A.R., che chiameremo tipica, a seguito dell'espressione "*prj-ḥrw*" seguita dal complemento di termine *n-f*, a lui (ciè al titolare)[5]), le medesime notazioni di provenienza e di destinazione nel tempo che la dicitura tipica della scena d'ispezione: certamente quindi l'espressione "*prj-ḥrw*" riveste in ambedue le sedi sostanzialmente il medesimo significato.

[1]) Di questa lettura, la costruzione sintattica trovasi stabilita nella traduz. della frase data dal Weill, *II et III dyn.*, p. 310. Il significato del termine *ḥtp*, grazia, trovasi già stabilito dal Goodwin, nota in *ZÄS* 14, p. 101. Il termine *rdj·w*, dono è stato isolato solo di recente in Edel, *Gr.*, par. 460 in nota.

[2]) Questa lettura fu già proposta dal Blackman, *Meir* IV, London 1924, p. 22. Circa il verbo irregolare *rdj* mutante in *djj* v. fondamentale per la teorica della varianza nei modi, Farina, *Gr.*, par. 249: qualsiasi la grafia, il verbo stesso sarà trascritto qui sempre adottando la radice primaria, *rdj*. Tale in origine e per tutto l'AR, detto verbo sembra trapassare nel MR in due veri e propri verbi distinti, *rdj* e *dj* (v. anche, peraltro non molto chiaro circa dette varianza e trapasso, Edel, *Gr.*, par. 459; cenni in proposito e trattazione delle forme del M e NR, v. in Gardiner, *Gr.*, par. 289, 1). Il verbo assume oltre il significato generico di dare, uno tecnico di "concedere da parte del re" (v. in proposito Edel, *Gr.*, par. 564, traducendo veranlassen) che sottolinea l'analogia già additata fra i decreti regali e la formula d'offerta. Circa l'uso di tale verbo nel Part. perf. passivo, v. Edel, *Gr.*, par. 649, 1° cpv. Ambedue le grafie dell'intestazione qui riportate, il Gardiner, *Gr.*, p. 170, legge *ḥtp dj·w njśw·t*, grazia che dà il re: la trasposizione nel modo rel. imperf., che allude per lo più ad azione nel presente, risponde forse meno al valore originario della frase, che al suo del M e NR. Le stesse grafie il *Wb.* III, p. 186, legge *ḥtp·w dj·w njśw·t*, sia favorevole e dia il re: il modo imperfetto non risponde, e tanto meno se riportato nell' ottativo, alle condizioni già esposte. Inoltre il termine *ḥtp*, mensa o pasto e — in quanto era usanza regale donare un pasto in segno di favore — grazia, sembra abbia assunto definitivamente, solo verso la V din. il valore verbale esser favorevole: cfr. i documenti di tale accezione cit. in *Wb.* III, p. 188. Pertanto la tesi spesso ripetuta che dal concetto di pasto sia scaturito quello di esser pago e da esso l'altro di esser favorevole non sembra esatta nella seconda parte: dall'esser pago derivò piuttosto l'accezione riposare, ma direttamente da quella pasto, per la ragione indicata, l'altra esser favorevole. A favore di lettura del termine *ḥtp* nell'intestazione, come sost., va ricordato il parallelismo con l'espressione iniziale dei decreti regali *wḏ njśw·t*.

[3]) Essa è proposta dal Farina, *Gr.*, par. 87 (non esatta però la traduzione).

[4]) Cfr. ad es. Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1414g.

[5]) Cfr. a conferma di tale intendimento della notazione *n-f*, in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1414g cit., dove la formula d'offerta è riferita a una donna, l'espressione "*prj-ḥrw*" *n-ś*.

Diversamente però dalla dicitura, nella frase in esame l'espressione stessa appare volta a indicare non le cose assegnate, ma l'atto della assegnazione: tanto risulta dalle diverse grafie in cui compare *prj* e dalle forme grammaticali cui le grafie stesse possono ricondursi. Noi troviamo infatti:

I) "*prj*" seguito da attributo con desinenza *t* (*nb·t, jrj·t, nj·t jm'ḫ·w*)[1]), e pertanto da tradurre nell'infinito sostantivato, *prj·t*;

II) "*prj·t*" mancante di attributi, che si può tradurre ancora nell'infinito, ovvero nel modo *śḏm·t·f*[2]), e pertanto trascrivere *prj·t·w*: del soggetto di questa forma si dirà più oltre;

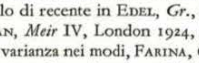
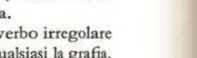
III) "*prj*" che si può tradurre ancora nell'infinito, supponendo omessa per ragioni epigrafiche la desinenza *t*, ovvero nel modo imperfetto *śḏm·f* e trascrivere *prj·w*.

Nella seconda frase compaiono anche, indifferentemente, due grafie verbali, "*ḫrś*" e "*ḫrś·t·f*", con estrema probabilità da tradurre rispettivamente nell'infinito e nel modo imperfetto, in questo caso passivo, *śḏm·tw·f*[3]).

Nella terza frase la grafia "*ḫpj·f*" non può ricondursi che all'imperfetto *śḏm·f*.

La diversa ispirazione delle tre frasi, cui già si fece cenno, giustifica il fatto che in ogni esemplare della formula, le frasi stesse presentano diverse forme verbali; d'altra parte l'avvenuta riunione delle tre frasi in un testo unico può essere stata motivo di parallelismo, dalla metà V din., delle forme verbali relative: pertanto quando una formula della fine V—VI din. presenta le tre frasi con i verbi rispettivamente atteggiati, il *prj* nella grafia II ovvero III, e gli altri nelle forme *ḫrś·tw·f e ḫp·f*, la trascrizione del verbo *prj* anzichè nell'infinito, in forma modale, è da considerarsi non soltanto possibile come sopra indicato, ma probabile.

La lettura della forma tipica della prima frase va ancora chiarita in merito al soggetto del verbo *prj*. Noteremo a tal proposito che l'inizio della prima frase compare indifferentemente nell'una o nell'altra di due grafie (che riportiamo tralasciando la presenza o meno di desinenza *t*):

α)  β)  [4])

[1]) V. esempi in Junker, *Giza* passim. In particolare v. ad es in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1401, 1402 la frase "*prj-ḥrw*" *nj·t jm'ḫ·w*.

[2]) Circa il modo *śḏm·t·f* v. Edel, *Gr.*, par. 730: si osservi che la proposizione costruita con detto modo ovvero con l'inf. è in genere, come in questo caso, oggettiva. Parecchi esempi della prima frase così costruita sono raccolti in Clère, *art. cit.*, p. 780 sgg., ivi tradotti però tutti nel modo passivo *śḏm·tw·f*, ed escludendo costruzione secondo l'inf. con ragioni peraltro discutibili. Di esse infatti la α è invalidata da quanto Edel, *Gr.*, par. 690 rileva circa la collocazione della des. *t* dell'inf., indifferentemente avanti o dopo il det.; inoltre dalla osservazione che la norma decorativistica dominante l'epigrafia funeraria non consente di ritenere la posizione dei segni grafici come strettamente indicativa dell'ortografia. Circa la ragione ß v. qui oltre nel testo la discussione circa il soggetto di *prj*. Circa la γ rileviamo che non obbligatoriamente l'agg. apposto ad infinito, in posizione avverbiale, ne assume la eventuale des. *t* : nè è da escludere che la voce *nfr* funga da avverbio vero e proprio e che però, secondo quanto di frequente si riscontra, manchi di tal des. (Gardiner, *Gr.*, par. 205, 4).

[3]) Della grafia "*ḫrś*" il Junker, *Giza* VII, p. 205 prospetta le diverse letture possibili; fra di esse quella nell'infinito sostantivato (per cui cfr. Edel, *Gr.*, par. 685 c), reg. in *Wb.* V, p. 64 come vocabolo a sè, traducibile seppellimento, sembra la più accettabile, anche perchè tal significato generico meglio concorda con le diverse pratiche o competenze funerarie nei testi coevi attribuite ad Anubi: una lettura *ḫrś·t*, per contro, farebbe riferimento troppo specificato alla tomba (cfr. Edel, *Gr.*, par. 207) che era una soltanto fra quelle competenze, e dalla IV din. per lo più oggetto di dono particolare del re. Circa la forma *ḫrś·tw·f* dipendente dal termine *rdj* nella intestazione, v. Junker, *l. c.*

[4]) Sporadiche grafie che recano il segno "provvigioni" in parte avanti e in parte dopo la notazione *n-f* (v. ad es. Junker, *Giza* III, p. 144) sono da attribuire ad incertezza del lapicida.

Nella *α*) il segno "provvigione" funge sicuramente da determinativo del verbo *prj*[1]), la cui costruzione risulta pertanto con soggetto implicito, ossia impersonale — ponendo una chiara distinzione fra questa costruzione e la impersonale apparente, propria dei soli verbi transitivi, e identificabile col passivo. Questa costruzione non è eccezionale per quei verbi, anche quando in forma modale, che sono caratterizzati da implicazione del soggetto nella stessa voce verbale[2]) — e che tale fosse anche il verbo *prj* quando nel significato "amministrativo" è comprovato da frequenti espressioni (cfr. qui oltre le varianti della formula, 3, 6) in cui il verbo medesimo, usato da solo, reca soggetto espresso nel sostantivo *prj·t-ḫrw*.

Nella *β*) il segno "provvigione" sta nella posizione di soggetto del verbo *prj*, regolarmente postposto al complemente pronominale; esso è dunque un sostantivo, atteggiato nel genitivo diretto quando *prj* sta nell'infinito[3]), nel nominativo negli altri casi. Circa il suo valore fonetico mancano testimonianze sicure; non però indizi. L'esame dei segni compositi dimostra infatti che essi erano letti piuttosto che assommando le voci componenti, come un singolo vocabolo, per lo più costituito da quella delle voci componenti, meglio rappresentativa dell'intera categoria indicata col segno composito[4]). La lettura del segno "provvigione" sembra quindi essere, non *t-ḫnḳ·t* ecc.[5]) ma *t·w*, e questa particolare per tre ragioni:

— che appunto il pane conico *t* appare oggetto tipico della provvigione;

— che proprio al fonema relativo *t* è attribuito già nell'A.R. il significato di pane in genere, ed è apposto dal M.R. come determinativo, volta a volta l'uno o l'altro di diversi segni, in sè e per sè indicanti varie forme di pani o focaccie e dotati di valore fonetico proprio (*ṯ'·t*, *pśn*, ecc.)[6]);

— che il pane conico medesimo componeva insieme con la stuoia, il segno grafico *ḥtp*[7]), indicante un donativo regale, consistente di un insieme di cibarie e lini e unguenti: laddove è

[1]) Particolarmente dimostrative appaiono in proposito le grafie in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1395, 1421,  .

[2]) v. Gardiner, *Gr.*, par. 486.

[3]) Circa il soggetto logico dell'inf. v. Edel, *Gr.*, par. 697; le due forme ivi prospettate, *jn* + sost., o semplice sost., possono definirsi compl. d'agente et genitivo diretto (tale il caso in esame): esse appaiono usate di preferenza, e come logica vuole, rispettivamente per sogg. di persona e di cosa.

[4]) v. Faulkner in *JEA* 38, p. 128 (uccelli) e quanto annota Glanville in *ZÄS* 68, p. 8 (navi).

[5]) Siffatta lettura è proposta dal Maspero, *Et. myth.* VI, p. 355 sgg.: essa sembra meno verisimile anche perchè dovrebbe esprimere sempre tutte le voci componenti la forma completa del segno "provvigioni" (v. osservazioni all'inizio del presente articolo) nonchè per una ragione di stile che sarà additata qui oltre.

[6]) Cfr. sopra, p. 47, N. 1, e *Wb.* V, p. 209.

[7]) Circa il segno *ḥtp*, v. Gardiner, *Gr.*, Sign-list, R 4. A chiarimento finale circa la funzione del segno "provvigioni" in "*prj-ḫrw*" conviene allineare le principali definizioni datene in passato. — Il Maspero, *Et. myth.*, *l. c.* già per altra questione, stima che tale segno funga da sost. in apposizione a *ḫrw*, onde l'intera "*prj-ḫrw*" andrebbe letta esce la voce-pane, birra, galletta e intesa "esce la voce (del celebrante l'offerta) in conseguenza della quale escono (per forza magica) le offerte": tralasciando di tale lettura la premessa grammaticale (cui già si accennò a p. 49, N. 1) e la giustificazione per un concetto di magia, che sarà discusso infra, osserveremo che la ellissi introdottavi, è figura retorica ignota (almeno, a conoscenza dello scrivente) alla lingua egizia, e comunque propria non di lingua ma di gergo (del che si discuterà piu oltre). — A sua volta il Junker, *Giza* VI, p. 44, nota 1, propone di leggere la grafia 2, *prj·n·f ḫrw* (*jm*) *t*, ecc.: l'ipotesi è ispirata a esemplari della prima frase della formula d'offerta (i più del MR e di una forma diversa da quella in esame, che sarà descritta qui infra come variante 2) dove la grafia "*prj-ḫrw*", mancante del III elemento è seguita da notazione *jm* + elenco di cose (ma non per migliaia) e che non ha valore di precisazione quantitativa propria di un testo amministrativo, bensì semplicemente sostituisce il III elemento stesso. Stando a tale ipotesi, le frasi del tipo in esame, dove di norma alla grafia 2 segue espressa la notazione *jm* + elenco per migliaia, recherebbero una iterazione non verosimile (cfr. obiezioni al medesimo proposito in Clère, *art. cit.*, p. 766 e nella Nota aggiuntiva). — Infine il Clère, *art. cit.*, p. 764 sgg. stima che anche nella grafia 2 il segno "provvigioni" funga da det.; l'A. sostiene tale opinione con due argomenti alquanto problematici, che cioè:

a) il fonema *prj-ḫrw* costituisce quasi un verbo unico e quindi può recare il det. in coda: analoghe forme lessical composte di verbo + sost. sono scritte talora in tal modo. Ma devesi obiettare che di regola le stesse forme lessicali additate dal C. recano il det. a seguito del verbo, e soltanto per eccezione del sost., mentre la grafia 2 è troppo frequente per potersi ritenere eccezionale rispetto alla 1. Soluzione più logica, ove in ogni caso si volesse definire il III elemento di "*prj-ḫrw*" come det., sarebbe di apporlo senz'altro a *ḫrw* (tanto appunto propone Gardiner, *Tomb of Amenembet*, London 1915, p. 79 sgg.): al che si dovrebbe però obiettare che il segno "provvigioni" è apposto bensì regolarmente sia a *prj* usato da solo, come ai suoi sinonimi indicanti trasferta (*wḏb*, *pḫr* ecc.: essi saranno esaminati più oltre), non però a *ḫrw*, (o a *mdw* o *jḏd·w* nei rari casi di uso a indicare sentenza) quando isolato.

b) Se il segno "provvigioni" avesse valore di sost., la notazione per migliaia nella frase in esame, costituirebbe una iterazione assurda: ma devesi obiettare che il segno in questione per il suo valore semantico e fonetico, del tutto generico, non copre affatto quanto specificatamente l'elenco vuole indicare.

[1]) La dimostrazione in proposito è data dal Clère nell'*art. cit.*, e in particolare nella Nota aggiuntiva dove è riportato l'unico esemplare finora noto della frase in esame in grafia estesa, corrispondente alla forma ortografica.

[2]) v. Reisner, *Giza* I, p. 505.

[3]) Tolgo questo esempio da Junker, *Giza* XI, p. 87 (mutando però la traduzione ivi). Circa il modo passivo del verbo di questa e delle varianti della frase 3, 4, 5, che qui oltre nel testo, v. Edel, *Gr.*, par. 554. Cfr. altresì in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1414 i, un esemplare di questa variante rif. a una donna (*rḏj·w n-s*).

evidente che il pane *t* rappresentava simbolicamente detto insieme, molto simile alla provvigione in discorso.

In vista del suo particolare uso nel caso in esame, è probabile che il fonema *t* si completasse con la desinenza *w* del "collettivo". Quanto all'avverbio *ḫrw*, la sua posizione ortografica è in ogni caso al termine dell'espressione[1]).

Le due grafie vanno adunque rispettivamente trascritte (sempre prescindendo dalla forma grammaticale volta a volta assunta dal verbo *prj*):

α) "*prj*" *n-f ḫrw* *β*) "*prj*" *n-f t·w ḫrw*.

Ancora a chiarire il significato della prima frase è utile riportare di essa le varianti più frequenti:

1) *jḏd·w jḫ·t nb·t nfr·t n nb·f r° nb*, *jm'ḫ·w ḫr nb·f* ecc.

Questa variante, sebbene nota in un solo esemplare[2]), è di particolare interesse, perchè per lo più *prj* (integrato o no da *ḫrw*) con soggetto di cosa, è sostituito da verbi (*ḫpj*, *wḏb*, *pḫr*-già indicati —, *rḏj* in forma passiva — che si vedrà qui oltre) i quali ne ripetono il significato assegnare, ma delle due parti costituenti l'assegnazione, l'atto di chiamata dei beni e l'effettivo trapasso dei medesimi, indicano soltanto la seconda; in questo caso invece *prj* è sostituito con un verbo (*jḏd*) che indica l'atto del conferimento.

2) *rḏj·w n-f prj·t-ḫrw nb·t rḏḏ·j·t n jm'ḫ·w ḫr njśw·t jm šnw·tj . . . jm 's·t nb·t jrr·t·w prj·t-ḫrw jn njśw·t* N.[3]), (che) sia data a lui intera l'assegnazione per decreto, che si dà (usualmente) agli onorati presso il re, fuori dal granaio regale . . . e da ogni locale dal quale è effettuata (usualmente) l'assegnazione per decreto da parte del re, (cioè a) N.

Circa questa variante, della V—VI din., va rilevato quanto segue:

a) "*prj-ḫrw*" vi è usata, la prima volta come nella dicitura della scena d'ispezione, cioè riferita alle cose assegnate, la seconda come nella formula d'offerta tipica, cioè riferita all'atto dell'assegnare: infatti il verbo *jrj* indica qui non genericamente il fare, ma, come anche altrove di frequente, specificatamente la effettuazione di un atto amministrativo o rituale;

b) è confermata, come già per la variante 1, l'induzione qui innanzi avanzata circa la natura dell'assegnazione, come atto sostanzialmente regale;

c) la notazione *rḏḏ n jm'ḫ·w*, dove la forma verbale indica continuità, comprova (e si veda anche la variante 3 qui oltre, nonchè la frase "*prj-ḫrw*" *nj·t jm'ḫ·w* cui s'è accennato esaminando la forma tipica della frase nella grafia I), che verso la fine dell'A.R. l'assegnazione per decreto era considerata ormai non tanto dono grazioso del re, ma beneficio dovuto regolarmente al privato;

d) il verbo *rḏj* sta nel modo passivo, di uso analogo all'imperfetto[1]): la lettura del verbo *prj* nella grafia tipica III, nel medesimo modo imperfetto, qui innanzi proposta, acquisisce pertanto un titolo di probabilità che si aggiunge all'altro già additato del parallelismo con *ḫrś·tw·f*.

3) *rḏj·w n-f* "*prj-ḫrw*" *prr·jt jn njśw·t jm šnw·tj*[2]), conferma l'uso del verbo *prj* con soggetto cose; l'espressione "*prj-ḫrw*" va letta come nella dicitura della scena d'ispezione, *prj·t-ḫrw*. Si osservi la forma *prr·t*, per cui vale quanto s'è detto alla variante 2, osservazione c).

4) *rḏj·w n-f* "*prj-ḫrw*" *nb·t jrj·t . . .*[3]): il verbo *rḏj* significa non materialmente dare come nella variante 2, ma concedere, e "*prj-ḫrw*" indicante come nella forma tipica il trasferimento delle cose, è da tradursi nell'infinito sostantivato, *prj·t-ḫrw*.

5) *rḏj·w n-f prj-jr-ḫrw n k' n·j* N., della fine A.R.[4]): v'ha in questa variante una mutazione di particolare interesse, nella costruzione del complemento di relazione, dalla forma paratattica "*ḫrw*" a una sintattica "*jr ḫrw*"[5]), mutazione che possiamo supporre avvenuta prima nella lingua parlata, poi nella scritta, opponendosi alla grafia più estesa sia la ragione epigrafica già descritta, sia la tradizione naturalmente imperante in materia di testi funerari. L'espressione *n k' n·j* N. conferma definitivamente la lettura fin qui accettata della grafia *n-f* come complemento di termine dipendente dall'espressione verbale *prj-ḫrw*.

6) *prj·t·w n-f* "*prj-ḫrw*" . . ., della V—VI din.[6]): dove è evidente l'uso del verbo *prj* (anche non integrato da *ḫrw*) con soggetto cose e atteggiato nel modo *śḏm·t·f* già osservato nella grafia tipica II. L'espressione "*prj-ḫrw*" assume in questo caso lo stesso valore che nella dicitura della scena d'ispezione, di participio sostantivato indicante le cose trasferite, *prj·t-ḫrw*.

---

[1]) Cfr. Edel, *Gr.*, par. 564.

[2]) v. Junker, *Giza* XI, p. 87 col. destra, e cfr. in *Urk. AR*, 177, 14 l'espressione *prj·w n-f* "*prj-ḫrw*".

[3]) Cfr. Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1414a.

[4]) Cfr. le grafie in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1347, 1395, 1421 (le 1395, 1421 già qui riprodotte a p. 62 N. 1). Il segno grafico "*r*" in esse potrebbe anche interpretarsi quale compl. fonetico, ove non s'incontrasse l'obiezione che i due vocaboli *prj* e *ḫrw* erano troppo noti e da lungo tempo nella grafia ideografica, perchè potesse sembrar necessario chiarirne il valore fonetico; pertanto non rimane che identificare detto "*r*" con la prep. *jr*. Cfr. inoltre per il MR, Lange-Schäfer, *Grab- u. Denksteine MR*, Berlin 1902,, N° 20.090, 20.650, 20.655. Altri esempi oltre questi di grafia *prj-jr-ḫrw*, del MR e oltre, sia in formula funeraria che in testi affini, cita il Clère, *art. cit.*, p. 794 sgg., e il *Wb.* I, p. 528, Nota 11.

[5]) V. circa le diverse costruzioni del compl. di rel., Gardiner, *Gr.*, i paragrafi già cit. a p. 53, N. 5, e specificamente circa l'uso della prep. *jr* in questo caso, il par. 163, 6. La tesi del Moret, *Le Nil*, Paris 1926, p. 462 sgg. che *prj·t-jr-ḫrw* indichi un "uscire delle offerte alla voce" implicitamente assume due ipotesi: 1. l'espressione "*prj·t-jr-ḫrw*" sarebbe da considerare primaria, e "*prj-ḫrw*" una abbreviazione della stessa; 2. in *prj-·t jr-ḫrw* la prep. *jr* sarebbe usata nel significato di verso di cui Gardiner, *Gr.*, par. 163, 1. L'esame dei documenti — v. anche il testo qui infra — consente invece due conclusioni certe: "*prj-ḫrw*" evoluì in "*prj-jr-ḫrw*" e in sede non solo grafica ma lessicale; nella seconda grafia la prep. *jr*, sta a esprimere il compl. di rel., e soltanto per reinterpretazione potrebbe aver assunto il significato accennato.

[6]) V. esempi in Clère, *art. cit.*, p. 792, 793.

7) *rḏj-n-f* (ovvero *rḏj-n-śn*) *prj·t-ḫrw . . . n k' n·j* N.[1]), in uso dal M.R.: graficamente identica alla 2, questa variante è in realtà costruita sulla falsariga della frase tipica, con soggetto espresso e col verbo nel modo imperfetto, mutando però il tipo del soggetto, non più di cosa, ma di persona. In essa il concetto espresso nell'intestazione della formula è ripetuto: al soggetto di quella — il re o il dio — allude in questa il pronome suffisso; il verbo *rḏj* in quella, è iterato in questa: il modo perfetto *śḏm·n·f* indicante riferimento al passato[2]), in cui è atteggiato qui il verbo, conferma le induzioni in merito al tono dell'intestazione siccome allusiva al passato, già esposte[3]).

L'esame delle diverse parti della formula d'offerta ha consentito di accertare sulla base delle mutazioni grafiche, alcune mutazioni grammaticali — nell'intestazione, dalla forma primaria 1 alla 2; nella prima frase, dalla forma tipica alle varianti 1—6 e quindi alla 7; nella seconda frase dalla *ḫrś* alla *ḫrś·tw·f*; inoltre entro la prima frase dalla *prj-ḫrw* alla *prj-jr-ḫrw* — chiaramente comprovanti un'evoluzione della struttura della formula stessa da paratattica a sintattica.

Questa evoluzione può assumersi a criterio onde tentare una "storia" della formula, che integrando la successione delle forme grammaticali là dove non soccorre la grafia, giustifichi l'insorgere delle varianti — altrimenti descrivibili soltanto, e con ipotesi per nulla verisimile, come casuali. I punti che attraverso tale "storia" possono essere con estrema probabilità fissati sono i seguenti:

— nell'intestazione, la soluzione della struttura paratattica rappresentata nella forma 1, nella sintassi della forma 2, importò di riflesso la parziale o totale soluzione della grafia compendiata, nelle grafie estese in uso dalla V din. in poi, alle quali s'è fatto cenno.

— Nella prima frase, la forma *prj·t-ḫrw*, dell'infinito sostantivato in apposizione al termine *ḥtp* dell'intestazione, è da considerarsi la più antica; in seguito vennero preferite, dagli inizi V din., le forme modali *prj·t·w-ḫrw* et *prj·w-ḫrw*: con esse la frase stessa appariva dipendente dalla intestazione, non più per mera posizione nel contesto, ma per interna struttura grammaticale. Lo stesso difatti avvenne nella seconda frase con la mutazione da *ḫrś* a *ḫrś·tw·f*; la terza frase fu adottata soltanto nell'epoca più recente e pertanto il verbo di essa è noto soltanto nella forma *ḥp·f*;

— da questo momento, soltanto la prima frase evoluì ulteriormente, e per ragioni facilmente ravvisabili: analizzando l'uso del verbo *prj* (già sommariamente descritto in sede di esame delle diciture della scena d'ispezione) scorgiamo che esso, primamente appartenente alla lingua comune e indicante il fatto reale dell'uscire di viventi dotati di gambe — questa forma semantica sarà designata "*prj* A" — era stato assunto a voce di un linguaggio particolare, amministrativo, onde descrivere per metafora, un uscire di cose — questa forma secondaria sarà designata "*prj* B": ricorderemo con l'occasione che un altro verbo indicante movimento di esseri animati, *ḫpj*, è usato per cose (ossia nel significato di essere assegnato) con la medesima costruzione del verbo "*prj* B", e spesso nei medesimi contesti qui esaminati, sosti-

---

[1]) Circa questa variante v. Farina, in *Sphinx* 18, p. 71 sgg. però non isolando da questa la variante 1.

[2]) Cfr. Edel, *Gr.*, par. 534.

[3]) Parmi quindi che vada definitivamente respinta la traduzione del verbo nelle frasi dipendenti, accetta a molti Autori, nell'ottativo. Detta traduzione era del resto giustificata da un solo motivo: essendosi erratamente interpretato l'elenco per migliaia nella tabella della falsa porta, come notazione al tutto fittizia e che quindi non poteva che essere evocata per magia, anche la prima frase della formula d'offerta, in quanto contenente tale elenco, venne intesa come augurale, e di conseguenza le altre frasi.

tuendo il "*prj* B". Tale uscire era in effetti un trasferimento che per lo più avveniva per chiamata o decreto *ḫrw*: pertanto la grafia "*prj*", se quando del verbo "*prj* A", era integrata col segno 𓂋, mero determinativo, per contro quando del verbo "*prj* B", per lo più col 𓎛, questo però espresso nella fonazione, appunto onde meglio chiarire il particolare uso del verbo stesso. Come qualsiasi vocabolo, quando dal suo significato ordinario è volto ad altro figurato, perde di duttilità, così il verbo "*prj* B" con l'integrazione *ḫrw*, si adattava molto bene alle forme sostantivate, sia del participio richiesto dalla dicitura della scena d'ispezione, sia dell'infinito richiesto dalla formula d'offerta con struttura paratattica, non più alle forme modali della struttura sintattica, laddove esso verbo doveva volgersi alla costruzione impersonale, rara sia nella lingua egizia come nelle nostre moderne, probabilmente perchè come in queste così in quella, inadatta ai fini del chiaro e retto intendimento della proposizione. Espressione pertanto imperfetta, la forma impersonale *prj·t·w* (ovvero *prj·w*) *n-f ḫrw*, venne quindi sostituita, dapprima a volte (e vorremmo aggiungere sperimentalmente) con altre, nelle quali il verbo *prj* era retto da soggetto espresso tuttora indicante cose, ossia:

— con la forma *prj·t·w* (ovvero *prj·w*) *n-f t·w ḫrw*: ma ivi il complemento *ḫrw* risultava nella lettura troppo lontano dal verbo per giovare a precisarne il senso; inoltre il sostantivo *t·w*, creato più per la lingua scritta che per la parlata non rappresentava certo, nella seconda, un vocabolo molto perspicuo nei riguardi della significazione affidatagli;

— con la forma *prj·t·w n-f prj·t-ḫrw*, dove il vocabolo che fungeva da sostantivo era più chiaro, creava però una iterazione del concetto già espresso nel verbo.

Alla fine il problema fu risolto integralmente con l'adozione della forma *rḏj·w n-f prj·t-ḫrw*, dove serbandosi la struttura originaria della frase con soggetto indicante cose, la sostituzione del verbo *prj* con un altro convertibile alla forma passiva, consentiva di esprimere il soggetto *prj·t-ḫrw* senza altri inconvenienti. Detta forma venne tradotta nel M.R. nella ancor più chiara *rḏj·n·f prj·t-ḫrw*. Una comprova delle ragioni qui addotte circa l'evoluzione della prima frase, sta nel fatto che le frasi seconda e terza della formula funeraria non furono, invece, ulteriormente modificate, né in particolare venne ripetuto in esse, come invece nella prima, il concetto del dare già espresso nell'intestazione.

IV — Lista delle offerte

In queste liste, cui si è già più volte accennato, alle voci indicanti portate vere e proprie, furono aggiunte durante la V din. voci indicanti complessi di portate — evidentemente nello intento di estendere le liste stesse senza più riguardo alla reale consistenza dell'insieme offerto al defunto. Fra dette voci figurano *ḫtm·t*, *prj·t-ḫrw*, *wḏb*, *pḥr*, *ḥtp*, delle quali le prime due con lo stesso significato e nella stessa forma grammaticale già rilevati nelle scene d'ispezione; *wḏb* e *pḥr* compaiono invece nell'infinito e vanno paragonati ad altre voci aggiunte alla lista, in sè e per sè indicanti meri atti rituali, ma presentati anch'essi siccome cose spettanti al defunto.

V — Testi funerari "letterari"

Sono frequenti nelle tombe private dell'A. R. e più in quelle posteriori alla IV din., iscrizioni che presentano contenuto e linguaggio non come le precedentemente esaminate, di documento amministrativo ufficiale, bensì di composizione redatta in prima persona da un privato, e per tale carattere definibili "letterarie". Dette iscrizioni possono dividersi in due categorie:

1) testamentarie: nelle quali il titolare della tomba riferisce circa quanto da lui disposto per il proprio di là, a volte giustificando il legale possesso della tomba, a volte narrando i propri meriti presso il re. Possono unirsi a queste, iscrizioni in cui un parente del titolare riferisce dei propri atti a favore del titolare stesso[1]).

2) contenenti un indirizzo "o viventi sulla terra", nel quale il titolare chiede al passante di dire, ossia augurare a lui mille pani, mille vasi di birra e così via[2]). Dal valore augurale che assume l'annotazione per migliaia accolta in queste iscrizioni sono state tratte tre illazioni:

a) che il consimile elenco per migliaia nella tabella sia augurato al defunto: lo scrivente già espose in altra sede le ragioni onde siffatta ipotesi è da respingere come infondata;

b) che la prima frase della formula d'offerta contenga un simile augurio: questa ipotesi è stata dimostrata infondata qui innanzi, esaminando detta formula.

c) che il contesto fosse magico ossia attribuito dagli egizi, di forza tale da garantire, se pronunziato, un inverarsi delle offerte per il defunto. Laddove va rilevato che l'indirizzo ai viventi, se innegabilmente ispirato a un concetto definibile specificamente di augurio e più largamente ideale, magico invece può dirsi soltanto per illazione non fondata su alcun indizio positivo.

L'interesse di queste iscrizioni letterarie[3]) sta, ai fini della presente disamina, nell'uso costante dell'espressione "*prj-ḫrw*", attribuita di soggetto costituito da persona e di un significato molto approssimatamente ma sicuramente definibile di parlare. A chiarire siffatto uso di "*prj-ḫrw*" assumeremo un contesto molto comune e particolarmente dimostrativo in proposito, tale da servire come modello, la proposizione cioè dell'indirizzo ai viventi: *prj-ḫn ḫrw n-j jm* . . .[4]) (segue elenco della provvigione).

---

[1]) V. ad es. *Urk. AR*, 217, 12; 162; *ASAE* 13, p. 247, riportati in Clère, *art. cit.* p. 772 sgg., esempi 6, 8, 9.

[2]) V. ad es. *Urk. AR*, 205; 217, 15 riportati in Clère, *art. cit.*, p. 782 sgg., esempi 17, 16.

[3]) Ai testi qui indicati, vanno aggiunti i *TP* 59d, 488, 2117. Buon numero di casi dell'uso di "*prj-ḫrw*" con sogg. pers. tratti da testi sia dell'A. che del MR, riporta il Clère, *art. cit.*, p. 771 sgg., 783 sgg., e v. ivi in particolare dell'AR gli esempi 3, 6, 17 (da iscrizioni di privati), nonchè gli esempi 20, 1, 4 (rispettivamente i versi *TP cit.*); *ibid.* ancora, p. 785, ultimo cpv., si constata che, caratteristicamente, il soggetto dei casi in discorso è sempre pronominale (salvo *TP* 59d, dove è nominale, *njśw·t*). Sempre in tema di esemplificazione va osservato quanto segue:

a) E' opinione del Clère, che la prima frase delle formule d'offerta in *LD* II, 5 e in Borchardt, *Dkm. AR*, N° 1483, riportata nell'*art. cit.*, p. 777, esempi 11, 11 bis, "*prj-ḫrw*" *jn njw·wt·f* (ovvero *jn ḫr·j-ḫ'b·t*) sia costruita col compl. d'agente e perciò da ascrivere a documento dell'uso del verbo *prj* quando seguito da *ḫrw*, in forma passiva. Al che devesi obiettare che la notazione *jn* + sost. è propria non del contesto della formula d'offerta tipica, ma della dicitura 2 della scena d'ispezione, var. (III) innanzi descritta, "*prj-ḫrw*" *jnj·t jn njw·wt·f*, dalla quale evidentemente fu riportata nei contesti citati: pertanto il compl. d'agente nel modello, a causa dell'omissione di *jnj·t*, trapassò a compl. di provenienza da persona nei contesti citati, i quali vanno tradotti come ogni altra formula d'offerta, riferendo a cose "*prj-ḫrw*", cicè in l'assegnazione da parte dei villaggi suoi.

b) In *Wb.* I, p. 529, nota 1, il verso *TP* 488 è citato come documento di uso di "*prj-ḫrw*" nel senso di "uscire (del defunto) alla voce (del celebrante l'offerta)": tale citazione procede da errata traduzione del verso, nel quale chiaramente "*prj-ḫrw*" è usata nel senso di parlare (v. la rettifica in Clère, *art. cit.*, p. 757, esempio 1 — ma la traduzione ivi è diversa da quella che qui oltre nel testo, riprendendo in esame il verso stesso, sarà proposta). Del concetto magico implicato nella interpretazione cit. del *Wb.* si dirà qui oltre.

[4]) Questa espressione compare sia in grafia compendiata "*prj-ḫrw*"-*ḫn*, sia in estesa "*prj-ḫn ḫrw*", dove è riprodotta fedelmente la forma ortografica (cfr. per contro a p. 63, la N. 1, circa la rarità di siffatte grafie della formula d'offerta).

Di questo modello esamineremo innanzitutto la struttura: come nei testi amministrativi, all'espressione "*prj-ḫrw*", tuttora costruita col verbo *prj*, intransitivo, e integrato con il termine *ḫrw* in posizione avverbiale, seguono le annotazioni *n* + pronome, e *jm* + elenco della provvigione — che in vista del soggetto e significato assunti dall'espressione "*prj-ḫrw*" vanno definite rispettivamente, la prima ancora un complemento di favore, la seconda un complemento non più di materia ma di maniera[1]); oltre queste trovasi nelle sole iscrizioni testamentarie l'annotazione *jm* + elenco delle feste dell'anno. Siffatte analogie del testo letterario con quello amministrativo indicano che la grafia "*prj-ḫrw*" é riferita, qui come là, all'assegnazione di provvigioni al defunto: richiamando a questo punto quanto è stato rilevato a proposito della variante 1 della formula d'offerta, che cioè l'espressione verbale *prj-ḫrw* definisce nei testi amministrativi, dell'assegnazione, sia l'effettivo trapasso di beni al defunto, sia l'atto di chiamata di tali beni, e tenendo conto del soggetto personale assunto da *prj-ḫrw* nei testi letterari, appare evidente che in questi testi, la medesima espressione è ripresa a indicare solamente l'atto di chiamata: particolarmente significativa a tal proposito è nei contesti letterari la non rara grafia di "*prj-ḫrw*" priva del segno "provvigione", nonchè la frequente mancanza a seguito di tale grafia, dell'annotazione *jm* + elenco per migliaia[2]).

Ancora le analogie da testi amministrativi a letterari importano, ovvia, una induzione: poichè *prj* integrato con *ḫrw* ebbe nei primi una forma paratattica e successivamente una sintattica, anche nei secondi dovrebbe esistere accanto alla costruzione *prj-ḫrw*, una *prj jr* (o *ḫr*, o *jm*) *ḫrw*. Questa seconda non è in effetti documentata: ciò nonostante sarà trattata qui oltre come esistente, per ragioni che diremo più in là. A seguito di questo preliminare e generico chiarimento, possiamo senz'altro precisare che l'espressione *prj-ḫrw* con soggetto personale potè assumere il significato di parlare, per due vie o in due modi diversi:

A — Sono noti da testi del M. e del N.R., il sostantivo *prj·w* ovvero *prj·w n·jw r*, indicante sentenza, e l'espressione verbale *prj ḫr* ... riferita a segreti o simili[3]), traducibile rivelare o tradire, nei quali chiaramente il verbo *prj* è usato per figura in un senso — che designeremo "*prj* C" — di dire: il fenomeno non è unico nel lessico egizio, chè un altro verbo indicante movimento, *wpj*, è usato altresì figuratamente in un senso di dire[4]). Appunto con la forma descritta "*prj* C", può essere identificato il primo elemento di "*prj-ḫrw*" nei contesti letterari: a fronte di esso, la grafia "*ḫrw*" ovvero "*jr ḫrw*", dovrà definirsi ancora, e come nei testi amministrativi, un complemento di relazione che precisa il significato del verbo, quale cioè riferito all'atto di assegnazione; l'intera espressione si tradurrà quindi: dire secondo sentenza.

---

[1]) Circa tale uso della prep. *jm* v. Gardiner, *Gr.*, par. 162, 4.

[2]) Cfr. *ASAE* 13, p. 247 et *TP* 488 già cit.

[3]) Circa *prj·w n·jw r*, v. *Wb.* I, p. 526. Circa *prj ḫr* ... v. *Wb.* I, p. 520. La forma semantica "*prj* C" trovasi individuata la prima volta in Žaba, *Maximes de Ptahhotep* cit., p. 143: questi ne propone dubitativamente l'uso per l'intendimento del verso N° 320, *ʿnḏ pjw prr·w ḫr ḥ'·wf*, (ma) é scarsa quella (sc. la reputazione) di colui che tradisce i parenti; al qual proposito osserviamo che l'espressione verbale *prj ḫr*, sebbene appaia nei documenti cit. in *Wb.* riferita soltanto a cose, non presenta caratteristiche tali da impedirne il riferimento anche a persona; inoltre che il suo uso in tal senso sarebbe ancor meno strano in un testo letterario, dove naturalmente si esercita la creatività intenzionale di nuovi elementi semantici; inoltre la lettura che sopra abbiamo riportato è confermata dalla variante del verso stesso, *ʿnḏ pjw prj·w ḫr ḫm ḥnw·f*, che tradurrei, è scarsa quella di colui che imprende a sconoscere la propria famiglia (circa questa costruzione di *prj* come ausiliare + verbo nell'inf. v. oltre).

[4]) V. *Wb.* I, p. 301, E 3: più esattamente, il verbo significa spiegare; cfr. altresi in Žaba, *o. c.*, v. 321, l'espressione *jnj·t md·t*.

B — Già segnalata in passato, esiste una quarta forma semantica del verbo *prj* — la designeremo "*prj* D" — usato come ausiliare, nel senso di imprendere, e in due costruzioni diverse:

1) *prj* seguito da verbo in forma modale[1]),

2) *prj* seguito da *ḫr* e verbo nell'infinito[2]).

In vista di siffatta forma "*prj* D", l'espressione *prj-ḫrw* con soggetto personale può essere tradotta, quando nella prima delle costruzioni additate, siccome costituita di "*prj* D" seguita dal termine *ḫrw*, quale verbo, nel modo permansivo (ovviamente però non il modello già riportato, ma soltanto quei testi dove la stessa *prj-ḫrw* è atteggiata nella 3° persona singolare o plurale possono tradursi in tal modo). A sua volta la costruzione sintattica del verbo *prj* con *ḫrw* nei testi letterari, già ipotizzata, potrà identificarsi con la seconda costruzione di "*prj* D" qui innanzi indicata (e questa volta comunque sia atteggiato il verbo *prj*). Diremo subito che a causa della limitata possibilità di applicazione della prima costruzione e del fatto che il termine *ḫrw*, sebbene passibile di forma verbale, è in realtà ben di rado usato in tal senso, l'interpretazione dell'espressione *prj-ḫrw* con soggetto personale, siccome formata con "*prj* D" sembra meno probabile dell'altra già additata, con "*prj* C".

Con ciò l'esame dei contesti dove sono usate le grafie "*prj-ḫrw*" e la corrispondente sintattica, è esaurito: le tesi esposte si debbono ancora chiarire con alcune particolari avvertenze.

1 — Oltre le forme semantiche del verbo *prj* qui innanzi isolate, una quinta esiste — che designeremo "*prj* E" — indicante l'apparire di persone o di cose[3]), e che in quanto tale apparire è in effetti un uscire delle prime, e un esser portate fuori delle seconde, può considerarsi una versione particolare e di significazione più vaga, rispettivamente di "*prj* A" e di "*prj* B". Documento cospicuo in proposito è la frase *prj·w ḫr wdḥw*, ciò che appare sulla tavola d'offerta, che costruita con "*prj* E" seguito dal complemento di luogo *ḫr* + sostantivo[4]), non ha evidentemente nulla a che fare, nonostante l'analogia grafica, con le costruzioni a tipo sintattico, sia di "*prj* B" già esaminata, sia di "*prj* C" e "*prj* D" già ipotizzate appunto ai fini di questa e dell'avvertenza qui di seguito.

2 — Nel verso dei T. P. 796, *wnj·w n-k ʿ·tj ʿkr*, *ỉsn·w n-k ʿ·tj Gb*, *prj·k ḫr ḫrw Jnpw*, *ỉ·j'ḫ·tw jmj Ḏḥw·tj*, si aprono per te i battenti di Aker, si spalancano per te i battenti di Geb, esci tu alla voce di Anubi, rende egli te splendente come Thot, e nel verso

---

[1]) V. *Wb.* I, p. 525; Gardiner, *Gr.*, par. 483, 1: in effetti è documentata di "*prj D*" soltanto la costruzione *prj·n·f ỉḏm·n·f*; peraltro in vista dell'uso analogo di "*prj D*" e di *ḫr* in questa costruzione, sono da ritenere possibili anche per il primo le altre costruzioni note per *ḫr* (v. Gardiner, *Gr.*, par. 477 al 482), in particolare quella *prj·f* + verbo nel permansivo (old perfective) ipotizzata qui oltre nel testo. Con l'occasione, gioverà forse osservare a chiarimento di un punto già qui più volte toccato, come la frase riportata in Gardiner, *Gr.*, par. 483, 1 cit., *prj·n fḳ·n·f*, possa riportarsi ancora come paratattica nella lingua inglese he went out (and) rewarded, mentre si deve mutare in sintattica nell'italiana, egli imprese a ricompensare.

[2]) L'uso di *prj* come ausiliare in questa particolare costruzione è ipotizzato da Žaba, *o. c.*, p. 140 comm. al v. 293b, citando altri esempi: lo stesso uso e costruzione di *prj* scorgerei *ibid.* nel v. 320, variante, già cit. (presupponendo inesatta nel testo la grafia "*prj*"). L'ipotesi dello Žaba trova conferma nel fatto che il verbo *ḫr* è usato come ausiliare anche nella costruzione con *ḫr* + infinito (v. *Wb.* I, p. 219; Gardiner, *Gr.*, par. 482, 1). Circa questa costruzione è opportuno ricordare che essa è accettata anche da verbi non ausiliari; una variante della medesima è da scorgersi nella cosidetta costruzione pseudoverbale, "soggetto seguito da *ḫr* + verbo nell'infinito", dove il verbo reggente, indicante essere, è omesso. Cfr. circa l'uso della particella *ḫr* in tali casi, e per siffatte costruzioni, Gardiner, *Gr.*, par. 165, 10; 304, 1; 319,; 470; 482 (l'inquadramento teorico dei diversi casi è in parte diverso dall'allineamento qui, per diversa necessità, seguito).

[3]) Questa forma è isolata in *Wb.* I, p. 524.

[4]) Circa questo significato della prep. *ḫr*, v. Gardiner, *Gr.*, par. 165, 1.

quasi identico 1713, che descrivono molto realisticamente l'assunzione del defunto nella sede oltramondana degli dei, è accolta la frase *prj·k ḥr ḥrw Jnpw*: questa, senza dubbio costituita con "*prj* A" seguito dalla preposizione *ḥr* + sostantivo, a indicare occasione[1]), fu già tradotta invece esci tu "sulla" voce di Anubi, e fatta documento di un generale uso dell'espressione "*prj-ḥr-ḥrw*" come indicante "l'uscire o apparire del defunto sulla voce (magicamente evocatrice) del celebrante la cerimonia funeraria". Tale traduzione, non appropriatamente condotta sulla falsariga della frase *prj ḥr wdḥw*, distorce "*prj* E" a un significato "spiritico" per nulla documentato[2]).

3 — Nel verso T. P. 488 (già discusso a p. 67, N. 3), *prj·tj ḥrw n* N. *Ḥ'j·tj*, le due che parlano secondo sentenza (ossia effettuano l'assegnazione?) per N. sono le due (dee) Splendenti, anche questo descrittivo d'una scena, nell'imaginazione dell'autore del verso, del tutto reale, l'espressione "*prj-ḥrw*", costruita con "*prj* C", fu invece intesa quasi fosse costruita con "*prj* A" ovvero con "*prj* E", onde il verso non solo fu tradotto le due che appaiono alla voce di N. ecc., ma altresì assunto a documento d'una tesi secondo cui "*prj-ḥrw*" con soggetto persone, poteva in genere definirsi un'abbreviazione di *prj ḥr ḥrw* e tradursi allo stesso modo[3]). La medesima tesi e traduzione furono applicate anche alle espressioni "*prj jr ḥrw*", "*prj-ḥrw*" con soggetto cose[4]), e sia postulando che tanto il defunto quanto l'offerta "uscissero alla voce" per magia[5]), sia supponendo che, in quanto l'uscita del defunto coincideva con la presentazione dell'offerta, l'elemento lessicale *prj-ḥrw* indicante l'uscita fosse usato anche a designare l'offerta[6]). Delle due supposizioni, la prima sarà discussa più oltre, la seconda è assai poco probabile perchè pone un caso di genesi lessicale da metonimia, in sede di lingua del tutto improbabile.

4 — Talune ipotesi relative a casi di genesi lessicale per ellissi, metonimia e simili, sono state qui innanzi e più sopra a p. 58, N. 3 e p. 62, N. 7, definite alquanto improbabili in sede di lingua. A tal proposito preciseremo che il termine "lingua" è stato usato in senso proprio, a indicare quella comune, con le sue specializzazioni o linguaggi, ed escludendo i gerghi (insieme con quei linguaggi letterari particolarmente artificiosi assimilabili al gergo). Ciò posto, riteniamo che quella improbabilità risulterà senz'altro evidente, ove soltanto si pongano a fronte due fatti:

— che la creazione dei termini lessicali per figura retorica segue, nell'ambito della lingua, la via più semplice (ch'è anche dell'espressione artistica vera e propria) ossia per lo più della metafora (parecchie creazioni di tal genere sono già state qui riscontrate), mentre nell'ambito del gergo avviene per intenzionale artificio appunto di metonimia e simili.

— che la terminologia fin qui esaminata si formò come linguaggio d'una prassi amministrativa, divenuta è vero in seguito rituale, ma tuttora e fino alla fine dell'A.R. esercitata da civili che soltanto occasionalmente agivano come sacerdoti funerari, nè fu invece tal terminologia creata per gl'interessi e in quel ristretto ambito d'una classe professionale gelosa delle sue prerogative — nel caso specifico, di preti funerari — che all'insorgere d'un gergo è condizione necessaria.

[1]) Circa questo significato della prep. *ḥr*, v. GARDINER, *Gr.* par. 165, 5.

[2]) V. tale definizione in *Wb.* I, p. 528, dove alla nota 9 sono menzionati, oltre i versi *TP* cit., testi del NR, che lo scrivente non ha potuto consultare: ma circa la possibilità che la lettura qui invalidata per l'AR, possa invece comprovarsi per epoca successiva, v. infra le osservazioni relative al concetto di magia. La definizione cit. trova ampio sviluppo in MORET, *Le Nil*, p. 462 sgg.

[3]) V. *Wb.* I, p. 529, nota 1, riprendendo una proposta in tal senso già del MASPERO, *Hist. ancienne*, I, Paris 1895, p. 252 sgg.

[4]) V. *Wb.* I, p. 528, 529.

[5]) V. MORET, *o. c.*, l. c.

[6]) V. ERMAN, *Religion der Ägypter*, Berlin 1934, p. 245.

5 — Le avvertenze precedenti hanno toccato fra le ipotesi correnti, sostanzialmente tutte quelle che ricostruiscono "*prj-ḥrw*" siccome formato del verbo *prj*, seguito dal sostantivo *ḥrw* come complemento indiretto. Per contro, un'espressione di uso noto, *prj·w mdw*, esce la parola[1]), venne assunta ad argomento per tradurre "*prj-ḥrw*" in uscire della voce[2]). Questa ricostruzione dell'espressione in esame siccome formata di "*prj* B" con *ḥrw* quale soggetto contrastava a parecchi dati documentari, ossia:

a) l'analogia semantica evidente nei testi fra "*prj-ḥrw*" e "*prj jr ḥrw*": si superò questa difficoltà ipotizzando variamente una reinterpretazione di "*prj-ḥrw*" avvenuta nel M.R.[3]), peraltro poco probabile, in quanto si è visto che la forma "*prj jr ḥrw*" compare già alla fine dell'A.R., e perchè in genere la trasformazione di tutta la prassi funeraria avvenne per lenta evoluzione iniziata già verso la fine della V din.

b) il riferimento del segno "provvigioni" alle offerte: a tal proposito si ipotizzò che la "voce" e le "offerte" in quanto uscivano contemporaneamente durante il rito funebre, fossero stati assunti dagli egizi nel linguaggio rituale come sinonimi, e si precisò tale sinonimia in due modi:

— al sostantivo *ḥrw* sarebbe stato apposto un altro indicante le offerte;

— *ḥrw* sarebbe stato usato in "*prj-ḥrw*" a designare senz'altro le offerte, e pertanto determinato col segno composito indicante le offerte stesse:

ma vedansi sopra a p. 62, N. 5, 7 e qui innanzi all'Avvertenza 4°, le obiezioni che dette precisazioni incontrano in sede filologica.

c) l'uso di "*prj-ḥrw*" con soggetto personale: venne postulata la forma transitiva del verbo *prj*, già qui discussa a p. 67, N. 3.

d) le forme modali di *prj-ḥrw* con soggetto cose: queste furono ricostruite assumendo la medesima forma transitiva di *prj*, nel modo passivo, già qui discussa a p. 61, N. 2.

6 — Già esaminando i documenti, e nelle avvertenze qui innanzi, è stato toccato più volte un concetto nel quale quasi tutte le interpretazioni della grafia "*prj-ḥrw*" hanno cercato finora ultima giustificazione, il presupposto cioè che la cerimonia funebre fosse sostanzialmente un rito magico, dove in forza dell'evocazione del celebrante (ma non concordando da questo punto innanzi le opinioni dei magisti),

— o le offerte "uscivano", ossia comparivano, quasi fuor della loro notazione e figurazione nella tomba, facendosi reali,

— o le offerte deposte realmente sulla tavola d'offerta "uscivano" nell'oltremondo abitato dal defunto,

— ovvero ancora era il defunto cha dal suo di là "usciva" nel luogo di culto a fruire delle offerte.

A tale presupposto, la cui infondatezza è denunciata già dalla interna contraddizione, devesi inoltre punto per punto obiettare:

— che le scene d'ispezione e d'offerta descrivono l'uscire delle offerte siccome effettivo (e vedasi a tal proposito sopra, p. 57, N. 1) e se anche indizi diversi danno a supporre, come s'è visto, che verso la fine dell'A.R. l'assegnazione sia stata ridotta a un atto fittizio di corresponsione, non accompagnato da reale trapasso di beni al defunto, ovvero rappresentato nella

[1]) V. *Wb.* I, p. 523, nota 17.

[2]) La tesi trovasi delineata in MASPERO, *Et. myth.* VI, cit., p. 355 sgg., precisata in GARDINER, *Tomb of Amenembet*, p. 79 sgg. e perfezionata in CLÈRE, *art. cit.*

[3]) V. comunque in CLÈRE, *art. cit.*, p. 794 sgg., fra le ipotesi in proposito, la più abile se non persuasiva.

tomba, a causa dell'attribuzione di prestigio che per esso veniva al titolare, con una ricchezza non corrispondente al vero, tutto quanto è consentito in tal caso stabilire circa gli atti di assegnazione e i relativi documenti, nonchè circa l'indirizzo ai viventi, si è che essi, a diversi fini, in parte o del tutto, descrivevano un fatto che era e rimaneva reale soltanto nella imaginazione o fantasia degli interessati. Con ciò siamo ben lungi dal concetto magico, secondo cui la descrizione del fatto (sia essa a gesti, a parole o scritta), per sua propria forza determina l'inverarsi del fatto stesso.

— che nell'offerta è realizzata, come già si rilevò a p. 53, N. 1, una concezione di sopravvivenza, negatrice del fatto morte, e quindi di qualsiasi visione del di là come oltremondo.

— che nemmeno per fantasia venne mai formulata durante l'A. R. una "uscita" del defunto. Quali argomenti fondamentali di tale "uscire" sono stati assunti infatti, da un lato un'inesistente analogia tra siffatto uscire dalla tomba per raccogliere le offerte, e il ben documentato "uscire nel giorno", di contenuto e ispirazione affatto sui generis, nonchè la errata lettura di alcuni contesti, già qui innanzi discussi, dall'altro lato la falsa interpretazione di due dati archeologici. La figura del defunto nella falsa porta, quando in piedi, con una gamba a piombo e reggendo il peso del corpo, l'altra gamba avanzata, cioè in positura che un esame appena attento indica, e un paragone anche il più superficiale con tutta l'altra iconografia signoriale egizia conferma essere stante, fu descritta come gradiente, e una breve scala che, simbolo dell'elevare, è a volte collocata dinanzi alla soglia della falsa porta, a reggere la tavola d'offerta, venne creduta lì posta onde il defunto scendesse nella cappella a raccogliere le offerte[1]).

Con quanto sopra osservato, non negheremo che nell'A. R. la magia fosse ignota, ma proprio documenti incontrovertibili di essa, quali la mutilazione dei segni grafici rappresentanti esseri viventi nelle iscrizioni della camera del sarcofago, e le figurine di avversari fatti prigionieri, noti dalla fine del medesimo A. R.[2]), valgono ad avvertirci che il concetto magico, a torto è stato considerato finora un elaborato primario della psicologia egizia (o umana in genere) e assunto senz'altro a colmare qualsiasi vuoto delle conoscenze egittologiche[3]): tale concetto devesi invece dimostrare sui documenti e giustificare in un corso storico. Siffatto studio è ancora da costruire ab imis; per ora, è possibile soltanto fissarne due punti:

— la documentazione relativa a magia si estende progressivamente dall'A. R. in poi, toccando il massimo fiore nei B. T., onde non sarebbe strano ritrovare i vocaboli fin qui registrati, fatti in epoca successiva allusivi a pratiche magiche;

— per l'A. R. in particolare, la documentazione finora posseduta è regale — nei T. P. — o imitata da regale; pertanto le conclusioni di essa non si applicheranno alle iscrizioni dei privati immediatamente, come finora si è fatto, ma solo dopo aver accertato se o in quanto la visione del di là elaborata per i sovrani corrispondeva a quella dei sudditi[4]).

[1]) Dei due dati archeologici in discussione, già si disse nell'art. cit. dello scrivente: riservando a più adatta sede e trattazione un esame della iconografia egizia, basterà citare per la tavola d'offerta con scala gli esemplari pubbl. in CAPART, *Rue de tombeaux*, Bruxelles 1907, II, tav. 107 e in LAUER, in *ASAE* 53, p. 153 sgg., ambedue di chiarissima significazione.

[2]) V. JUNKER, *Gîza* IV, p. 2 sgg. et *Gîza* VIII, p. 30 sgg.

[3]) Siffatta postulazione non tocca soltanto, per rimanere nel campo lessicale, l'espressione "*prj-ḥrw*"; ad es. anche il titolo *ḥr-j-šȝt'*, segretario o preposto al protocollo riservato (del re) è tradotto volentieri l'addetto ai testi misteriosi o simili, con implicita allusione a quella scienza misteriosofica che in un con la magia è stata sempre e del tutto gratuitamente attribuita agli egizi, già dell'AR.

[4]) Circa la necessità di distinguere nettamente tra le formulazioni mistico religiose e a sfondo politico, della regalità, cui sono ispirati i *TP*, e quelle essenzialmente laiche e mosse da elementi primari della psicologia (o sentimento che dir si voglia) dei privati, v. VANDIER, *Religion égyptienne*, Paris 1949, p. 75.

Un Duplicata du premier Décret Ptolémaïque de Philæ

Par FRANÇOIS DAUMAS

(Planche VI)

En 1950, durant la saison de travail au grand temple d'Hathor à Dendara, le désir de copier les inscriptions gravées dans la porte latérale Est de la salle hypostyle nous amena à la débarrasser des nombreux fragments anciens qu'on y avait provisoirement déposés. Parmi eux se trouvait un bloc de grès à peu près quadrangulaire, mesurant 0 m., 32 de hauteur, 0 m., 51 de large et 0 m., 08 d'épaisseur. Sauf à gauche, il est brisé sur tous ses côtés. Pourtant, il est facile de voir comment il se situait dans le monument encore intact. A la partie supérieure de notre fragment, on voit encore les pieds de deux personnages s'avançant vers la droite. C'est donc que la stèle était surmontée de représentations. Nous verrons tout à l'heure que le texte est une réplique du Ier décret de Philae[1]). Il est donc possible de se représenter son état ancien d'après l'une des stèles trilingues connues: L'exemplaire du décret de Canope retrouvé à Kom-el-Hisn par exemple[2]). Dans le ceintre surbaissé qui couronnait l'ensemble, un soleil aux ailes éployées, protégé d'uraeus, régnait sous un ciel étoilé, ou sans étoiles. Au-dessous, le roi, suivi de la reine et d'un cortège de dieux, s'avançait vers des divinités venant de la droite. Les pieds que l'on voit sur le fragment de Dendara sont donc, très probablement, ceux du roi et de la reine. Le premier en effet est nettement surmonté d'une boucle représentant l'attache de la sandale que portaient rois et prêtres lors des grandes cérémonies. La même boucle se remarque aux pieds du roi sur la stèle de Kom-el-Hisn[3]) et dans les représentations des cérémonies du Nouvel an à Dendara[4]). Quant aux deux pieds rapprochés qui suivent, ils ne peuvent être que ceux d'une femme dont le corps est pris dans une robe étroite. Il reste derrière eux la place d'au moins deux ou peut-être trois divinités.

Au-dessous de ce registre commençait le texte hiéroglyphique du décret. Il occupait toute la largeur de la pierre; 13 lignes en subsistent qui, toutes, ont perdu leur partie antérieure. D'après le texte de Philae, beaucoup plus complet mais plus détruit aussi, on constate qu'il manque à chaque ligne entre 17 et 20 quadrats, d'où la conclusion que notre fragment représente, en largeur, plus de la moitié de la stèle qui devait mesurer entre 0 m., 80 et 0 m., 90[5]). Nous avons plus de la moitié du texte hiéroglyphique pour lequel il aurait fallu compter de 10 à 11 lignes supplémentaires — ce qui peut représenter 0 m., 28 à peu près. Au-dessous devait figurer, comme sur la stèle de Kom-el-Hisn, le démotique et le grec. En effet la tranche, dont la partie gauche est conservée, et le verso de la pierre sont frustes et ne paraissent pas avoir été inscrits. La hauteur de l'ensemble ne devait donc guère être inférieure à 2 mètres.

[1]) SETHE, *Urkunden* II, 198—214.

[2]) Celui de Tanis (Musée du Caire no 22. 187; AHMED BEY KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, t. I, p. 183) ne comporte pas de représentation de personnages comme on peut le voir par la planche no I de LEPSIUS, *Das bilingue Dekret von Kanopus*, Berlin 1866. L'exemplaire de Kom-el-Hisn est publié en très bonnes phototypies par A. BEY KAMAL, *op. cit.*, t. II, pl. LIX—LXI.

[3]) A. BEY KAMAL, *op. cit.*, II, pl. LIX.

[4]) MARIETTE, *Le Temple de Dendérah*, t. IV, pl. III et F. DAUMAS, *Les Mammisis de Dendara*, Le Caire, pl. LXXXVI et suiv., (sous presse).

[5]) Noter que la largeur de la stèle de Kom-el-Hisn est de 0 m., 78.

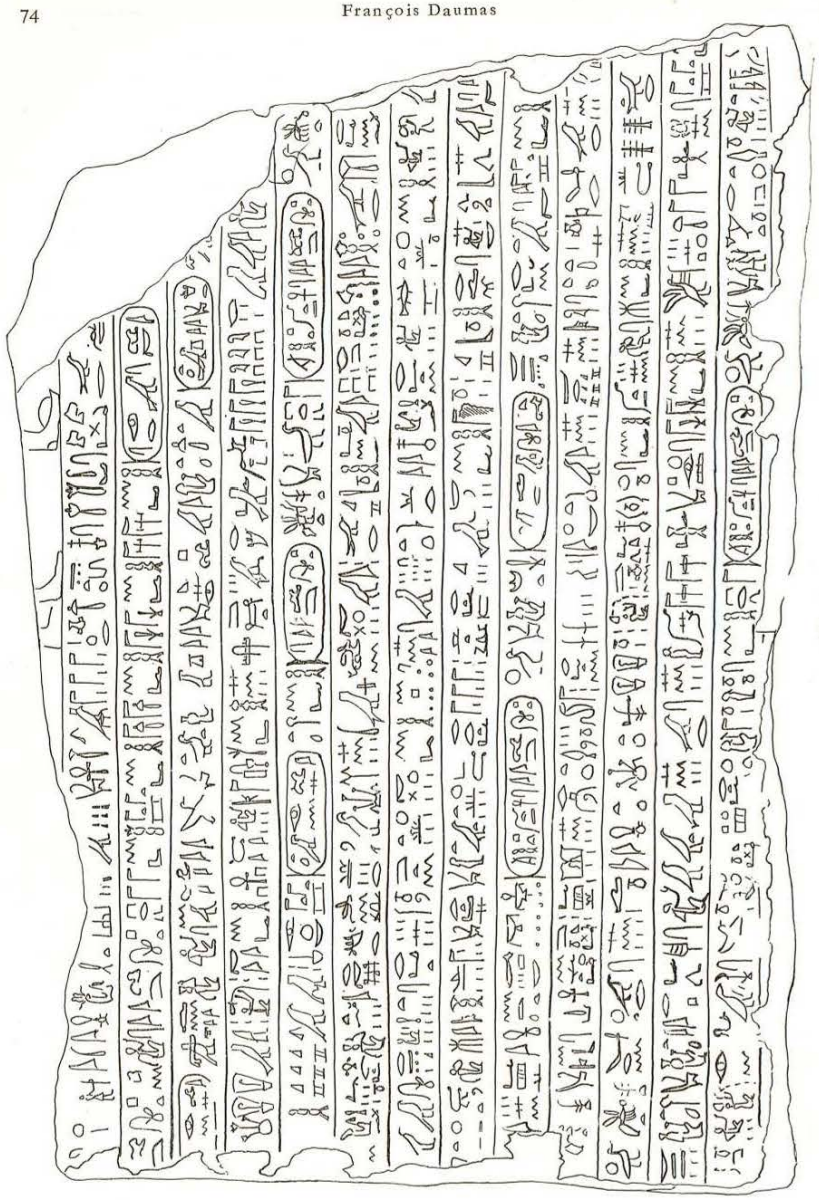


Fig. 1

Aucun renseignement ne nous est parvenu sur l'endroit où ce précieux morceau a été trouvé. Mais il est possible ici encore de faire une hypothèse assez plausible sur son emplacement antique. Le texte de Philae est endommagé au passage où l'on désignait la place que devait occuper l'inscription[1]). Mais elle est fort bien indiquée à la fin du second décret[2]), c'est "le parvis du peuple", comme nous avons tenté de traduire  [3]). Il s'agit certainement à Philae de la cour qui s'étendait entre le premier et le deuxième pylône, bordée à l'Est par un portique où s'ouvraient le laboratoire et la bibliothèque et à l'Ouest par le déambulatoire du mammisi. Son nom propre, dans l'Ile sainte, était "la cour de fête" (ou "des fêtes")[4]). Ce lieu correspond exactement à la cour comprise, dans les temples tardifs, entre le pylône et la salle hypostyle. A Dendara, si l'on admet que les travaux de reconstruction avaient déjà été entrepris à l'époque d'Épiphane, elle devait s'étendre entre la façade du temple ancien, devenue aujourd'hui le mur intérieur Sud de la salle hypostyle, et le mammisi de Nectanébo. Puis, après Auguste, c'était le vaste terrain qui va de la façade actuelle aux fondations de la porte qui n'a jamais été achevée. C'est ce que les Grecs appelaient l'*ἐπιφανέστατος τόπος*[5]) qui se situait souvent, dans leurs téménos, devant le sanctuaire, comme par exemple à Delphes. C'est donc presqu'à coup sûr de cette cour que provient notre monument.

Son intérêt réside en ce qu'il complète, par endroits, l'inscription de Philae[6]) tout à fait endommagée par les reliefs qui, sous Néos Dionysos, ont été gravés en surimpression sur les deux documents plus anciens. Malheureusement il ne nous donne ni le démotique ni le grec qui, à tant d'égards, eussent été précieux.

Le grès est de mauvaise qualité. La gravure a été peu soignée. Aussi, bien que le texte ne paraisse pas très fautif, il est souvent difficile à lire et, en plus d'un cas, l'interprétation joue un rôle aussi important que la lecture proprement dite. Pour permettre au lecteur de suivre la traduction que nous donnons, nous avons joint à la photographie un fac-simile exécuté avec l'exactitude que permettait d'atteindre la nature même de l'original (fig. 1).

La traduction des hiéroglyphes qu'on lit sur le duplicata de Dendara est imprimée en caractères italiques. Les numéros donnés entre parenthèses sont ceux des lignes du document de Dendara. On trouvera facilement la numérotation des lignes de Philae dans les *Urkunden*. Les parties du texte figurant seulement à Philae sont en caractères romains et entourées de crochets carrés. Les variantes sont toutes signalées en notes. La fin du décret ne sera pas traduite puisque le nouveau document n'apporte rien pour améliorer sa compréhension.

I

[En l'an 21, au mois d'Apellaios (?)[7]) qui est en mois égyptien le mois de . . .; Sous la Majesté de l'Horus-Rê: Le jeune garçon qui est apparu en roi sur le trône de son père;] (1) *Celui*

[1]) L. 16; cf. Sethe, *Urk.* II, 213, 9.

[2]) Sethe, *Urk.* II, 230, 5.

[3]) F. Daumas, *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, Le Caire 1952, p. 169—171. Cet ouvrage sera désigné dans la suite sous le titre abrégé de *Moyens*.

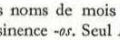
[4]) Architrave extérieure Est au déambulatoire du mammisi (Brugsch, *Thesaurus*, 1259). Le texte collationé, traduit et commenté, figure dans F. Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958, p. 334 et 523.

[5]) Si l'"aire" de Delphes porte aussi ce nom, il semble qu'on l'ait employé avec plus de prédilection encore pour le terre-plein qui s'étendait devant le temple même d'Apollon, cf. E. Bourguet, *Les Ruines de Delphes*, Paris 1916, p. 174.

[6]) Sur la publication de ces décrets, voir *Moyens*, p. 257—259.

[7]) Brugsch, *Sammlung*, lit ce mois Apellaios. La fin du mot est claire:  *-wls*. Le début est restitué par Brugsch; Sethe lit  *T···b* ce qui ne paraît susceptible d'aucune interprétation, aucun

des deux Dames: Vénérable de puissance, qui a affermi le Double-pays, qui a rendu parfait Toméri[1]), *pieux envers les dieux; L'Horus vainqueur de ses adversaires*[2]*: Faisant épanouir*[3]) *la vie pour l'humanité, seigneur des jubilés trentenaires comme Ptah, souverain comme Rê;* [Roi de la Haute et de la Basse Egypte: (Héritier des deux dieux Philopators, choisi de Ptah, le Ka de Rê est puissant[4]), image vivante d'Amon]; Fils de Rê: (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah), les deux dieux Epiphanes, fils de (Ptolémée) et d'(Arsinoé), les deux dieux Philopators;] (2) *Ptolémée, fils*[5]) *de Ptolémée, étant prêtre d'(Alexandre), des deux dieux Sôters, des deux dieux Adelphes, des deux dieux Evergètes, des deux dieux Philopators et des deux dieux Epiphanes,* [. . . Tryphaena[6]), fille de . . ., étant porteuse de présents de victoire?)] (3) *devant*[8]) *Bérénice Evergète*[9]*); Praxinikè(?)* [10]), *fille de Philinos, étant porteuse de corbeille*[11]) *devant Arsinoé* [Philadelphe; Irène[12]), fille de Ptolémée, étant prêtresse d'Arsinoé Philopator;

des noms de mois macédoniens ne comportant à la fois une dentale dans la syllabe initiale et un *-l-* avant la désinence *-os*. Seul Apellaios présente cet *-l-* avant la désinence, ce qui explique la lecture de BRUGSCH. Sur une photographie de ce document que nous avons prise en Août 1950, les seuls signes que l'on lit encore clairement sont  .

[1]) L'équivalent grec de ce membre de phrase manque dans le décret de Memphis, *Urk.* II, 169, 11.

[2]) Quoiqu'il en soit du sens ancien de *Ḥr Nbty*, l'interprétation que nous donnons ici est celle de l'époque, garantie par le démotique et par le grec.

[3]) Le sens causatif sans l'*s-* préfixe est attesté à Edfou, *Wb.* I, 265, 1 et exigé ici par les équivalents.

[4]) Le grec et le démotique rendent par une périphrase un idiotisme ancien qui comprend le mot *ka* intraduisible en une autre langue, cf. *Moyens*, p. 191. Il est curieux de remarquer que le mot *ka* a disparu en démotique. S'il faut en croire le Dr. HUGHES (*JNES* 16, 1957, 63), même le *ka* du dictionnaire d'ERICHSEN (*Demotisches Glossar*, 556, *ḥt ks*) serait à lire *ḳnbt*.

[5]) Bien que le signe soit traversé par une éraflure oblique faite après coup dans la pierre, il affecte baucoup plus la forme de  que de  . Mais il faut avouer que la lecture est douteuse. Elle s'appuie sur les textes de Memphis (N 4) = *Urk.* II, 171, 5 et de Canope (2) = *Urk.* II, 126, 3, où  sert à rendre des génitifs grecs de parenté (SCHWYZER, *Griechische Gram.* II, 119). C'est un tour commun en néoégyptien: ERMAN, *Neuägypt. Gram.*, 2ème éd., § 127.

[6]) Ce nom ne figure pas dans la liste des prêtres éponymes d'Alexandrie dressée par THOMPSON (*Studies Griffith*, Londres 1932, p. 36) mais dans celle des éponymes de Ptolémaïs (*ibid.* 37) pour l'année 29 d'Epiphane. On peut se demander si le démotique mutilé permet quelque sécurité pour la lecture proposée par BRUGSCH.

[7]) Expression forgée par le clergé égyptien pour traduire *ἀθλοφόρος*; cf. *Moyens*, p. 185.

[8]) Le grec, comme on peut le voir par la ligne 5 du décret de Memphis, présentait seulement ici un génitif: *ἀθλοφόρου βερενίκης*. En égyptien, la préposition *m-bsḥ* est rendue nécessaire par la proposition employée (proposition à prédicat adverbial précédée de ); voir *Moyens*, § 24.

[9]) La gravure semble porter  . Ce signe, à la rigueur, pourrait se lire *nfr(t)*, bien que nous ne connaissions pas cette valeur au féminin. Le texte de Memphis portant  , il est plus prudent de lire ainsi; la hampe du fouet pourrait bien n'être qu'un défaut actuel de la pierre et le corps même du fouet serait en réalité le  . Ce qui vient renforcer cette lecture, c'est que, aux lignes 1 et 5, dans , le corps du fouet descend sensiblement plus bas la hampe.

[10]) Nous avons rendu par le grec *Πραξινίκη* l'égyptien *Plkstnygs* parce que THOMPSON dans sa liste (*Studies Griffith*, p. 36) transcrit ainsi le nom d'une athlophore d'Alexandre en l'an 20 d'Epiphane. Mais il ajoute un? à sa transcription. Le mot égyptien qui comporte un  , plutôt *l* que *r*, serait mieux rendu par *Φιλοξενικὴ*. L'adjectif, au sens d'"hospitalier", est employé dans le commentaire d'Eusthate. Mais existe-t-il comme nom propre à cette époque? Le nom *Φιλόξενος* est attesté chez les Coptes (HEUSER, *Die Personennamen der Kopten* I, 83). Mais il faudrait poursuivre une recherche que nous n'avons pas les moyens de faire présentement. La Démétria reconstituée par SETHE en hiéroglyphes (*Urk.* II, 200, 8) avait déjà été lue par BRUGSCH d'après le démotique. Elle correspond, pour l'an 21 du roi, aux indications d'un papyrus démotique du Louvre dont la traduction est donnée par RÉVILLOUT dans la *Rev. égyptol.* I, 1880, p. 129. Cf. OTTO, *Priester und Tempel*, I, 189.

[11]) *Κανηφόρος*, *Moyens*, 185.

[12]) OTTO, *Priester und Tempel*, I, 192 et note 10 pour les références différentes de notre décret.

II

En ce jour, Déc](4)*ret*: *Les chefs des temples, les prophètes, les prêtres à mystères qui revêtent les dieux de leurs habits*[1]), *ainsi que les ptérophores*[2]) *et le personnel de la Double Maison de Vie*[3]), *ainsi que les autres prêtres qui étaient venus*[4]) *des sanctuaires du Double* [-pays vers le Mur-Blanc[5]), pour l'intronisation[6]) del'Apis vivant, se réunirent dans le sanctuaire de la Balance-du-double-pays[7]) et décrétèrent:

III

Puisque le roi de Haute] (5) *et Basse Egypte*[8]), *le fils de Rê, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah), dieu Epiphane, fils du Roi de Haute et Basse Egypte (Ptolémée) et de la reine*[9]) *(Arsinoè), les deux dieux Philopators, a accordé* [10]) *toutes sortes de bienfaits*[11]) *aux rivages d'Horus*[12]) *ainsi* [qu' à tous ceux qui sont sujets de sa royauté[13]), afin d'[14]) accomplir toute chose qu'il est convenable[15]),

[1]) Le texte est ici étrange. Celui du mammisi de Philae est étroitement apparenté à celui du décret de Memphis (*Urk.* II, 172, 4) qui, après *ḥryw-sšt3w* porte  etc. Comme d'autre part le texte de Canope était moins développé  (*Urk.* II, 126, 9), on peut se demander si notre version ne s'apparente pas tout simplement à celle de Canope. Pourtant, le fait qu'un *s-* factitif manque devant *m<r* dans la version de Dendara, semble bien suggérer que le texte est fautif. En effet, le *Wb.* ne connaît pas de verbe *m<r* "habiller", mais seulement *śm<r*. Il est donc possible ici qu'un membre de phrase ait sauté.

[2]) Sur cette traduction, voir *Moyens*, p. 183—184.

[3]) Il n'y a guère de raison pour douter que les deux doivent être traduits: "la Double Maison". Il y avait bien deux bâtiments dans la capitale d'Aménophis IV. Et si certaines notations comme (GAYET, *Le Temple de Louxor*, pl. LXVII, non signalé par GARDINER, *JEA* XIV, p. 160—161) n'évoquent que "la Maison de Vie", si d'autres comme  (DAUMAS, *Les Mammisis de Dendara*, 94, 18) sont ambiguës, les graphies  (CHASSINAT, *Mam. Edfou*, 31, 42 et pl. LXXII où l'on voit comment le graveur a déformé les signes pour obtenir le groupement) montrent qu'il faut comprendre ainsi dans plusieurs cas. Ce qui n'empêche pas d'autres textes d'évoquer la "Maison de Vie" en général et sans précision. Nous avions déjà timidement proposé cette traduction en 1946 (*Moyens*, p. 185).

[4]) Parallèles et divers équivalents grecs dans *Moyens*, p. 235, *s. v. παραγινομένων*.

[5]) Désir d'employer en hiéroglyphes un mot distinct du démotique *Mn-nfr*. Sur cette tendance, voir *Moyens, passim*; cf. index, p. 300.

[6]) Cf. *Wb.* III, 469, 13—15. Il serait particulièrement souhaitable d'avoir le texte grec de ce passage; il nous permettrait de trancher maintes difficultés provenant d'autres lieux des textes trilingues; voir *Moyens*, p. 282.

[7]) Pour cette expression au complet, voir *Moyens*, p. 168—169.

[8]) Le premier groupe de signes visibles, après la cassure, sur la pierre de Dendara, ne peut être, en dépit de la mauvaise gravure, un . Le est très net et le signe qui le surmonte a tous les caractères d'une abeille dans l'épigraphie ptolémaïque. D'autre part le titre royal varie à cet endroit dans les autres décrets et le *nswt-bity s3 R<* se trouve au second décret de Philae (*Urk.* II, 218, 4). Cela permettait l'économie d'un des titres royaux écrits tout au long au décret de Memphis.

[9]) Voir *Moyens*, p. 219, s. v. *βασίλισσα*. Notre pierre de Dendara supprime ici .

[10]) Littéralement "a fait". On voit mal comment, grammaticalement, on pourrait se passer de dans cette phrase, devant l'infinitif; cf. ERMAN, *Neuägypt. Gram.*, 2ème éd., §§ 510 et 512. Tous les autres décrets, sauf celui de Memphis (la pierre de Nobaireh a seule ce passage), le présentent à cet endroit. Notre version est donc ici fautive.

[11]) Voir *Moyens*, p. 197, *s. v. εὐεργέτηκεν*.

[12]) Cette expression, équivalant en démotique à *Irpj·w n Kmj* et en grec à *τὰ ἱερά*, signifie simplement "les temples". C'est le désir de varier la version hiéroglyphique savante qui a conduit les rédacteurs à employer pour traduire ce seul mot grec les expressions les plus inattendues, cf. *Moyens*, surtout p. 229.

[13]) Le sens pourrait paraître obscur sans les parallèles et leur équivalent grec (Memphis N 10 = *Urk.* II, 173, 8); cf. Canope 4 = *Urk.* II, 127, 4. C'est une tentative pour rendre directement en égyptien un mot grec abstrait, *Moyens*, p. 213.

[14]) Sur *r-rdlt*, voir *Moyens*, §§ 45 a et 46a.

[15]) Pour ce sens de *twt* et son équivalence, voir *Moyens*, § 109b.

d'accomplir, comme a fait Thot deux fois grand[1]); Sa Majesté étant dans des dispositions d'esprit bienfaisantes[2])] (6) *elle donna de l'argent et des céréales abondantes aux temples en leur faisant offrande de champs*[3]) *nombreux, les autres possessions qui se trouvaient au milieu d'eux étant en plus de celles qui s'y trouvaient au temps de ses pères*[4]);

IV

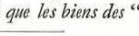
(Puisqu') elle a remis (?)[5]) *les arriérés d'impôt de Sa Majesté qui demeuraient* [à leur charge jusqu'à la 19ème année, à savoir, les impositions concernant la subsistance[6]) ainsi que les fonctions de prophète qui restaient à leur charge, de même[7]) ce qui concerne tout bien partagé[8])] (7) *aux prêtres ainsi que les biens des "administrateurs"*[9]) *que Sa Majesté avait remis*[10]) *jusqu'à la 19ème année: à savoir,*

[1]) Le sens de la phrase est donné par l'équivalent du décret de Memphis N 18 = *Urk.* II, 178, 8. Il s'agit de l'activité législatrice du roi et de la reine.

[2]) Cette formule équivaut au grec *εὐεργετικῶς διακείμενος*, *Moyens*, p. 194.

[3]) *ḫnb*, "champ mesuré", était une des nombreuses sortes de terrains cultivables que, dans un pays agricole et d'administration très centralisée comme l'Egypte ancienne, on distinguait avec beaucoup de précision. Mais outre que cette nomenclature nous échappe encore en grande partie, nous n'aurions pas assez d'équivalents français pour la rendre.

[4]) Ici le texte de Dendara permet de compléter heureusement celui de Philae qui paraît toutefois un peu plus court. La suite des phrases pourtant ne laisse aucun doute sur l'identité des deux décrets.

[5]) Le texte de Dendara, un peu usé à cet endroit, porte cependant de façon à peu près sûre  . Il est en tout cas impossible d'y lire le  et le  du mot *grḥ*, proposé par Sethe. Il est d'autre part difficile de construire sans verbe la phrase restituée par ce dernier. On peut donc admettre que le *ḥr rdlt* se rattache au  (*Urk.* II, 201, 11) qui précède, au même titre que *ḥr ỉrt ḫt nb nfr* (*Urk.* II, 202, 1). Pour donner un sens acceptable a ce *rdl*, il suffit de rappeler un passage de Canope (6), où il traduit le grec *ἀπέδωκεν* (*Moyens*, 216) et de se souvenir qu'en copte ⲧ signifie aussi "rendre". On se demande du reste comment traduire autrement le même *rdl*, attesté dans l'exemplaire de Philae comme dans celui de Dendara, à la ligne suivante.

[6]) Sethe traduit "liturgies d'alimentation", reproduit par *Wb.* IV, 566, 16. Il faut évidemment rattacher ce *hapax* à *ỉdt* (ϣⲓⲧⲉ), au sens de "lever" les impôts (*ibid.*, 561, 1).

[7]) Pour *mỉtt ỉrw*, voir *Moyens*, §§ 68 et 69b.

[8]) Le mot  , à rattacher à la racine *ỉtš* (S. ⲧⲱϣ, B. ⲟⲱϣ) "limiter, partager", n'est pas traduit par le *Wb.* V, 237, 7, dans cette expression particulière qui fait évidemment allusion à l'un des impôts que payaient les prêtres. Il est dommage ici que le grec fasse défaut. Nous aurions, dans un document officiel, une nomenclature des impôts frappant le clergé qui nous serait précieuse. H. Maspero, *Les Finances de l'Egypte sous les Lagides*, Paris 1905, p. 112, notait que beaucoup de ces taxes nous sont encore inconnues. Les noms qu'ajoute Mlle Préaux, *L'Economie royale des Lagides*, Bruxelles 1939, p. 404—405, sont difficiles à identifier avec les désignations égyptiennes que nous lisons ici. Nous connaissons les noms égyptiens du *τελεστικόν* et de l'*ἀπόμοιρα* (*Moyens*, § 102b). Il ne reste donc à choisir, parmi les taxes énumérées par Mlle Préaux, qu'entre l'*ἐπιστατικόν*, le *γραμματικόν* et les *κοινωνικά*. Nous connaissons l'équivalent d'*ἐπιστάτης* (*Moyens*, p. 220), d'*ἀρχιερεύς* (*ibid.*, p. 183), de *προφήτας* (*ibid.*, p. 181), de *πτεροφόρος* (*ibid.*, p. 183—184), de *ἱερογραμματεύς* (*ibid.*, p. 184—185). Mais rien ne nous permet de rapporter avec quelque sûreté telle taxe à telle catégorie de prêtres.

[9]) *ʿḏ-mr nṯr* est devenu un titre de prêtre à l'époque tardive. Rien ne prouve qu'il faille lire seulement *ʿḏ-nṯr*, comme le fait le *Wb.* I, 240, 12. Notre texte pourrait même être interprété comme la preuve que *nṯr* était facultatif. Autant qu'on puisse voir à Dendara, ils occupaient un rang élevé dans la hiérarchie puisqu'ils figurent après les prophètes et avant les ptérophores dans l'appel, sans doute hiérarchique, aux prêtres inscrit sur la petite porte Est de la salle hypostyle (Mariette, *Le temple de Dendérah*, I, 16a, col. 1). Leur rôle, important dans les sanctuaires lors de la préparation aux processions, nous est décrit dans un bandeau de la petite chambre où passe l'escalier faisant communiquer les deux premières cryptes de l'Est dans le même temple (Chassinat, *Dendara*, V, 89, 5). Lorsque le roi leur est assimilé, il entre dans le sanctuaire, *ʿḳ ḥw-ḏsr m ʿḥw* (*Dendara* II, 68, 2). Leur rôle, on le voit, les apparente étroitement aux *ḫryw-šỉtt*, aux stolistes . . . etc. On peut donc se demander si le titre correspond à une classe spéciale de prêtres, distincte de ces derniers, ou si elle est une désignation administrative, passée peu à peu comme équivalent dans les titres sacerdotaux.

[10]) Voir note 5 ci-dessus.

sesenu[1]) *et grains ainsi que tous les autres biens en leur entier, ⟨elle⟩ les abandonna également*[2]). [Elle] *renonça*[3]) [aussi[4])] aux étoffes de lin qui n'avaient pas été tissées, c'est-à-dire, la toile de byssus[5]) faite pour le palais dans les temples jusqu'à la 19ème année.

V

Elle ordonna] (8) *aussi, en ce qui concerne*[6]) *tout homme faisant pousser les champs des dieux*[7]) *ainsi que les troupeaux* (?) *des pacages* (?)[8]) *dont les dieux prennent une part*[9]), *que*[10]) *soient offertes toutes choses dont il est convenable de faire présent aux dieux*[11]);

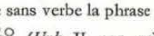
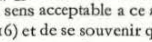
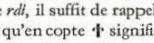
[1]) Nom de céréale que nous n'avons pas réussi à identifier.

[2]) Nous lisons  un groupe qui pourrait être lu  . Mais les trois traits du pluriel restent très clairs et le personnage ne ressemble pas au roi des deux *ḥm·f* que l'on vient de lire. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pu garder le *ḥm·f* de Philae qui paraît plus simple. Le groupe de Dendara se lit facilement *mỉtt ỉrw*, même s'il est fautif.

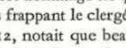
[3]) Il s'agit du verbe *wẓỉ*, rare au sens causatif (*Wb.* I, 245, 11). Ce sens est garanti par les équivalents grec et démotique (*Moyens*, p. 217 et note 1).

[4]) Pour ce sens de *ỉsk*, cf. *Moyens*, § 71 et déjà Junker, *Grammatik der Denderatexte*, §§ 241—244.

[5]) *ḏr m pṯḳt* traduit le grec *βυσσίνων ὀθονίων* (*Moyens*, p. 220). Pour la définition byssus, du correspondant grec *ὀθόνιον*, voir Cl. Préaux, *Economie royale*, p. 99 et 103. Mais Mlle Préaux n'a pu utiliser le texte de Philae trop morcelé à cet endroit et encore non traduit. On trouvera des références intéressantes dans Cumont, *L'Egypte des astrologues*, Bruxelles 1937, p. 87—88 et A. Bataille, *Les Memnonia*, Le Caire 1952, p. 76.

[6])  *Wb.* III, 432, 3, "für demotisches *ⲥⲧⲃⲉ". La seule référence donnée est le deuxième décret de Philae, *Urk.* II, 219, 5. Mais l'équivalent grec est clair, c'est (*προσέταξεν*) *περί*, Memphis N 14, 15 et 16, *Urk.* II, 176, 3 . . . etc. Dans le premier exemple, tout à fait parallèle au nôtre, on lit   "Sa Majesté ordonna: en ce qui concerne les offrandes aux dieux . . ." Visiblement on a essayé de trouver en hiéroglyphes une version qui tienne davantage compte de la syntaxe grecque. Le sens du démotique semble bien attesté: Spiegelberg, *Demotische Grammatik*, § 384b et surtout nombreux exemples dans Lexa, *Grammaire démotique*, fasc. V, p. 708, *s. v. la détermination*.

[7]) Une sorte de trou dans la pierre entre les trois traits du pluriel et  ferait hésiter un instant sur la lecture. Elle paraît sûre néammoins, la partie supérieure de étant bien visible au-dessus du trou.

[8]) Le groupe  n'est malheureusement pas sûr. Les trois signes qui donnent la lecture  et  sont mal gravés et de surcroit endommagés, de sorte que la traduction est incertaine. Le démotique est tout aussi obscur à cet endroit. Si l'on adopte notre lecture pour les hiéroglyphes, le premier mot serait *ỉdr* "troupeau" (*Wb.* I, 154, 12), employé encore, sous la XXVème dynastie, dans la stèle de l'intronisation, l. 5 (*Urk.* III, 87, 5). Quant à  , dans le papyrus géographique de Tanis, il désigne une partie d'un nome (*Wb.* III, 80, 16).

[9]) L'expression *rdl dnỉt*, *μετέχειν*, se construit généralement avec un *n*, cf. *Moyens*, p. 173. Il faut admettre qu'il est tombé devant *nṯrw*.

[10]) Pour ce  introduisant la complétive après "ordonner", cf. *Moyens*, § 35.

[11]) Le texte de Philae, en grande partie restitué par Sethe d'après des débris plus que mutilés, est très incertain, même en ce qui concerne la longueur exacte des lacunes. Celui de Dendara est certainement fautif. Le premier signe, bien que la partie antérieure en soit abîmée, est à peu près certain:  . Après  , il faudrait lire  , si le démotique donné par Sethe est bien exact. On aurait alors l'équivalent de l'expression étudiée *Moyens*, p. 201—202. Mais, sans aucun doute, le graveur a bien écrit  . Quant au *ỉm·sn* final, il indique qu'il s'agit d'une proposition équivalant, dans nos langues, à une relative introduite par un relatif à un cas indirect. La construction en égyptien est grammaticalement impossible. Il faut donc corriger. Si l'on suppose à *rdỉ* un sens passif, on supprimera . Ce qui paraît plus simple que de supprimer le  qui paraît bien attesté aussi à Philae.

VI

que demeure (?) *pourtant*[1]) *que soient prélevés les biens*[2]) *comme* [... les gens qui prélèvent les biens de la Philadelphe] (9) *ainsi que des deux dieux Philopators.*

VII

Or[3]) *comme la Régente, la Dame du Double-pays, (Cléopâtre)*⌋, *soeur et femme du fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah)*⌋, *avait donné de l'argent, de l'or et toute espèce de pierres précieuses véritables en grand nombre, pour* [accomplir toutes les cérémonies[4]) prescrites (?) pour les dieux d'Egypte et les déesses ... faisant des offrandes solennelles ... à tous les dieux du Double-pays et à toutes les déesses[5])] (10) *magnifiquement*[6]), *comme elle était dans des dispositions d'esprit bienveillantes*[7]) *à l'égard de ce qui les concerne*[8]) *et de leurs temples en tout temps*;

VIII

En échange de quoi, tous les dieux et toutes les déesses d'Egypte ont donné des jubilés trentenaires nombreux en santé, victoire et force[9]) *au roi de Haute et Basse Egypte,* [Fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah)⌋ et à sa soeur et femme, la Régente, Dame du Double-pays (Cléopâtre)⌋, les deux dieux Epiphanes, ... tandis que leur fonction] (11) *vénérable*[10]) *demeurera en leur possession ainsi qu'en celle de leurs enfants éternellement*:

---

[1]) Le texte de Philae est ici totalement inutilisable et la restitution de SETHE ne paraît guère susceptible d'une traduction. Dans le texte de Dendara, les deux premiers signes lus  pourraient à la rigueur se lire  . Mais l'ensemble n'offre pas un sens satisfaisant. D'autre part *wsḫ* convient comme équivalent du démotique *smn* au même endroit.  devient la particule bien connue de l'égyptien classique (LEFEBVRE, *Gram. de l'égyptien class.*, 2ème éd., § 554). Elle aurait ici une nuance concessive. On peut se demander également, étant donné le caractère très artificiel de la langue de ces décrets, s'il ne pourrait pas s'agir, pour le initial, d'une variante artificielle de la particule néoégyptienne qui a donné le *r wsḫ* démotique et le ⲁⲧⲱ(S.), ⲟⲩⲟⲥ copte; cf. SPIEGELBERG, *Demotische Gram.* § 55.

[2]) *iṯ iḫt*, employé dès l'époque ancienne (*Wb.* I, 149, 23), est synonyme de *ṯzj ps dni·w* au sens de "relever les impôts", ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, p. 665. Mais le contexte lacuneux ne permet pas de saisir avec certitude la syntaxe de la phrase.

[3]) Pour *isk* en tête de la phrase, voir *Moyens*, §§ 63a et 71f. Mais le de Philae qui est nettement  à Dendara, nous paraît pour le moment inexplicable.

[4]) Le mot  paraît à peu près certain. Le démotique *ḥr·w* "les fêtes", correspond bien au mot hiéroglyphique. *ir ḫrw nb* traduit *συντελεῖν τὰ νομιζόμενα* au décret de Memphis R 9 (*Moyens*, p. 201). Cf. Stèle Harris 8,  "Il accomplit toutes les cérémonies prescrites dans les demeures de la fête-sed". Mais ce n'est là bien entendu qu'une hypothèse. La pierre, trop endommagée, ne permettrait sans doute pas, même après révision sur l'original, de restituer le texte primitif.

[5]) Le  qui apparaît nettement après des débris difficiles à interpréter à la ligne 10 du fragment de Dendara, correspond au dernier mot de *Urk.* II, 204, 9. SETHE, en effet, à la phrase suivante, a cru voir dans les estampages de Berlin un bateau mais il note que les photographies suggèrent  qui est la bonne lecture. Or, entre ce signe très net à Dendara et le *sn* précédent, il n'y a qu'un quadrat occupé par notre .

[6])  , à l'état absolu dans la phrase, ne peut guère s'expliquer autrement que par un adverbe. C'est la traduction du grec *μεγαλοπρεπῶς* Canope 27, ou d'un équivalent: voir *Moyens*, p. 121.

[7]) Expression très voisine Memphis, N 11, voir *Moyens*, p. 194, *s. v. διάκειμαι.*

[8]) Pour cette traduction, voir *Moyens*, p. 216.

[9]) Cf. *Moyens*, p. 232, *s. v. κράτος*. Les hiéroglyphes sont la traduction de *ὑγίειαν, νίκην, κράτος*.

[10]) Equivalent de *βασιλεία*, *Moyens*, p. 212.

IX

A la bonne fortune! Il a paru bon[1]) *aux prêtres des sanctuaires du Sud et du Nord, tous ensemble, d'augmenter les honneurs*[2]) *du roi de Haute et Basse Egypte, Fils de Rê* [(Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah)⌋ ainsi que ceux de sa soeur et femme, la Régente, Dame du Double-pays (Cléopâtre)⌋, les deux dieux Epiphanes, dans les temples,] (12) *ainsi que ceux des deux dieux Philopators, leurs parents*[3]), *ainsi que ceux des deux dieux Evergètes, leurs grands-parents, ainsi que ceux des deux dieux Adelphes, leurs aïeux, ainsi que ceux des deux dieux Sôters, leurs ancêtres, (il leur a paru bon) d'augmenter ces honneurs*[4]):

X

A savoir[5]): *d'élever une statue-féminine de la Régente, Dame du Double-pays,* [(*Cléopâtre*)⌋, sœur et femme du Fils de Rê (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah)⌋, le dieu Épiphane, dans chaque temple d'Egypte] (13) *en travail des sculpteurs d'Egypte*[6]), *auprès de la statue-d'apparat du roi de Haute et Basse Egypte, Fils de Rê, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah)*⌋, *le dieu Epiphane, ainsi que de l'image*[7]) *du dieu local lui donnant le glaive de victoire, gravées sur un monument*[8]) *fait par les prêtres des temples* [...

* * *

Il ne nous appartient pas de dire quels éléments nouveaux ce décret, tel qu'on peut le restituer maintenant, apporte à la politique fiscale du cinquième Lagide. Les historiens ne

---

[1]) Equivalent de *ἔδοξε*, *Moyens*, p. 196—197.

[2]) Le premier signe du groupe est incertain, la pierre étant fruste à cet endroit. Pourtant il semble bien qu'il y a trop de place entre le  et le  , tout à fait sûrs, pour lire seulement *ḏsr*, comme dans Canope 11, où, il faut le noter, le *iḫt ḫn(w)t* qui suit vient préciser le sens. Il semble, en faisant jouer la lumière, qu'un cercle figure après le  . Nous pensons qu'on peut lire  . Il faudrait donc ajouter cette nouvelle équivalence pour l'abstrait *τὰ τίμια* (ou *τὰς τιμάς*) comme nous l'avions signalé dans *Moyens*, p. 212, note 1.

[3]) On voit qu'il faut renoncer ici à la restitution de SETHE *ḫmsw*, certainement amenée par la phrase suivante. Le texte est bien net à Dendara et permet de suivre par des périphrases appropriées le grec conservé au décret de Memphis R 5, *τῶν γονέων τῶν προγόνων*. Puis le grec qui n'a pas de mots pour remonter au-delà, se contente de *τῶν θεῶν ἀδελφῶν, τῶν θεῶν σωτήρων*, tandis que l'égyptien, entraîné par ses premières périphrases, continue: "ceux qui ont mis au monde ceux qui les ont engendrés" (= leurs aïeux) et finalement termine sur le mot "ancêtres royaux", très général mais tardif, cf. *Moyens*, p. 194.

[4]) On a l'impression que l'égyptien halète au bout de ces longues phrases essayant de calquer la souplesse syntaxique du grec. Aussi est-il obligé de reprendre les prémisses, après sa longue énumération; voir le même phénomène dans Canope 12 (= *Urk.* II, 133, 7) et Memphis R 6 (= *Urk.* II, 189, 2). Mais le traitement de la complétive est chaque fois différent, ce qui montre bien la gêne de l'égyptien.

[5]) Pour ces nombreux conjonctifs complétifs dans le décret de Memphis, voir *Moyens*, § 37b.

[6]) Ce complément circonstanciel égyptien équivaut à une relative grecque, *Moyens*, p. 82—83.

[7]) SETHE a restitué ici  d'après la phrase précédente et non d'après le décret de Memphis (*Urk.* II, 189, 10) où toute cette phrase est justement restituée d'après Philensis I, 8 et II, 13. Mais les deux décrets de Philae sont en lacune à cet endroit de sorte que le fragment de Dendara vient très heureusement les compléter. On voit que l'égyptien est plus riche que le grec pour cette partie du vocabulaire religieux; ce dernier n'a que *ὁ κυριώτατος θεός* pour  . Il faut donc préciser le paragraphe consacré à ce mot dans *Moyens*, p. 282.

[8]) Il est curieux de constater que dans les décrets de Canope et de Memphis, *sḫṯ* correspond toujours à *ψήφισμα*: *Moyens*, p. 245 (où il faut supprimer la référence R 4 après R 14). Le mot "stèle" est toujours traduit *wḏ*. Ici, certainement, le texte se réfère au tableau qui occupait le ceintre et dont il ne reste, sur le fragment de Dendara, que de si maigres traces. C'est ce qui expliquerait l'emploi de *ps sḫṯ* après le verbe graver. On serait bien curieux de savoir quel mot grec se cache derrière le mot égyptien, *ψήφισμα* ne pouvant pas être employé au sens de "monument" portant un décret.

l'ont pas utilisé parce qu'il n' avait pour ainsi dire pas été traduit encore[1]) et que le grec n'en a pas été retrouvé. Pourtant les lignes 7 et 8 du fragment de Dendara (Philensis I, 4—6) font allusion à des impôts frappant les biens fonciers du clergé (culture et élevage) parmi lesquels figurait l'*apomoira* puisqu'il est expressément dit qu'ils sont destinés à la Philadelphe et aux Philopators. On savait, en effet, par le Premier décret de Memphis, que le revenu de cet impôt, destiné depuis Ptolémée II au culte de sa femme Arsinoè Philadelphe, avait été partagé entre cette dernière et les deux Philopators[2]). Mais il y est fait allusion aussi à d'autres impôts moins bien connus sans doute. Ce sont eux qu'il conviendrait d'étudier plus minutieusement. Si la version grecque originale venait à être retrouvée, elle permettrait de dissiper bien des incertitudes. Pour nous, nous bornant à mettre à la disposition des historiens ces lignes précieuses que complète déjà si heureusement le duplicata de Dendara, nous confions à de plus compétents le soin d'en tirer des conclusions économiques nouvelles.

La traduction que l'on vient de lire requiert toute l'indulgence du lecteur. Le document qui a permis de l'établir est encore trop lacuneux ou trop mal gravé. Le texte, d'ailleurs, est moins difficile par lui-même que parce qu'il traduit un original grec. Si l'on veut que la version en devienne intelligible, c'est cet original qu'il faut restituer. Nous l'avons tenté dans la mesure du possible avec l'aide du décret de Canope et du premier décret de Memphis. Mais le grec seul permettrait de rectifier bien des points, en particulier pour la syntaxe. Au stade provisoire où nous la laissons, puisse-t-elle n'être pas trop indigne de figurer dans un mémorial offert à l'auteur de la Grammaire des textes de Dendara et de tant de savants travaux commentant avec un égal bonheur aussi bien les inscriptions prolixes de l'époque tardive que les textes archaïques, plus concis mais souvent difficiles à interpréter, que nous ont rendu ses belles fouilles de Giza.

[1]) L'ancienne traduction de Brugsch, (*Sammlung demotischer Urkunden* I, Berlin 1850, pl. III, p. 14—18) est toute en lacune aux endroits intéressants et celle de Max Müller, fondée sur le seul texte de Philae est peu sûre; beaucoup de restitutions sont sujettes à caution même quand elles paraissent les mieux venues.

[2]) Cl. Préaux, *L'Economie royale des Lagides*, p. 180.

Un petit "Monument" de Théologie memphite

Par Christiane Desroches-Noblecourt

(Planches VII—X)

S' il faut, parmi les nombreux et divers chapitres de l'Egyptologie où le Professeur H. Junker s'illustra, choisir un point précis qui puisse être l'occasion de louer son oeuvre, qu'il me soit permis par ces quelques lignes de lui dédier, en hommage, une des dernières acquisitions du Département des Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre: numéro Louvre E 25420 (pl. VII).

C'est un petit groupe en bois, remarquablement conservé, constitué par un socle rectangulaire[1]), sur lequel une scène composée de quatre acteurs, symétriquement disposés, est évoquée. Au fond de l'aire rectangulaire ainsi délimitée, on voit le dieu Ptah debout, dans son habituelle attitude, grainé du linceul d'où seules, sa tête et ses deux mains émergent[2]). Il porte la calotte plate sur le crâne, la barbe a disparu. Dans le dos un contre-poids assez court retombe sur le pli de son vêtement. Le collier est constitué de deux seuls rangs de grosses perles tubulaires verticales, limités par trois rangs parallèles en bourrelets horizontaux assez saillants. Il tient en mains une longue canne touchant le sol, et qui se termine au dessus de la main droite par un *Djed*. On attendrait à cet endroit, de voir figurer les deux autres éléments classiques de la canne de Ptah, constitués par le signe *Ankh* et le *Ouas*, puisqu'à la base le crochet bifide est bien représenté; à leur place, ce sont trois éléments qui paraissent identiques et qui ont la forme approximative de trois papyrus entr'ouverts[3]). En fait il semble qu'il faille interprêter ces trois motifs comme les éléments de base de la boucle du *Ankh* et le haut de la hampe du *Ouas*, sortant du plateau supérieur du *Djed*. Il existe en effet des statuettes de Ptah sur lesquelles ces éléments apparaissent ainsi, sans que soit figurée la barre horizontale du signe *Ankh*, sous la boucle[4]). Le sommet des deux signes était caché par la partie inférieure de la longue barbe du dieu, à base évasée et horizontale, qui, sur notre statue, a complètement disparu[5]). Notons enfin que la disposition des mains du dieu est classique; c'est la dextre qui est située sous les plateaux du *Djed* (pl. VIII).

Le dieu Ptah est nettement séparé des trois autres éléments qui forment un groupe plus compact à l'autre extrémité du socle. L'élément principal en est l'ibis de Thot, traité dans un style très naturaliste et dont les proportions ont été intentionnellement grossies. Les détails encore visibles des éléments du plumage ont été simplifiés à l'extrême, les ailes repliées sont délimitées par un simple trait. Seules les grandes plumes de la queue sont marquées en détail; faites de nervures contrariées, elles sont réparties en deux groupes implantés en pointe à la base du dos (pl. X, 1).

L'ibis est placé avec une précision minutieuse dans l'axe du dieu Ptah, et son grand bec courbé fait exactement face à la canne tenue par le dieu (pl. IX). A la hauteur même de ce bec,

[1]) longueur: 0^m, 16$\frac{1}{2}$, largeur: 0^m, 07. [2]) hauteur: 0^m, 095.

[3]) Ils rappellent, *grosso modo*, ce revêtement supérieur de canne, fait d'une feuille d'or, en forme de bouton de lotus, trouvé dans la tombe de Psousennes à Tanis: P. Montet, *Psousennes*, p. 105, n° 438, et pl. LX XIII.

[4]) G. Roeder, *Ägyptische Bronzewerke*, Taf. 44.

[5]) G. Roeder, *op. cit.*, Taf. 13 ou encore, Daressy, *Caire CG, Statues de Divinités*, pl. XXV, n° 38429 et XXVI, n° 38440 bis.

deux cynocéphales *hamadrias* lèvent les pattes antérieures en signe d'adoration (pl. X, 2). Ils sont traités avec un grand souci de vérité et constituent chacun un petit chef d'oeuvre d'art animalier[1]). Debout sur les pattes postérieures fléchies, ils évoquent une attitude classique retrouvée souvent: qu'il s'agisse des célèbres adorateurs du soleil à la base de l'obélisque de Louxor[2]), groupés côte à côte; ou encore aux quatre points cardinaux, comme sur l'autel d'Abou Simbel[3]); on en connait aussi l'image isolée lorsqu'il s'agit de protéger un roi[4]). Cependant l'extrême fléchissement des pattes postérieures et la position assez basse des pattes antérieures, l'expression même de leur museau, confèrent à leur attitude une certaine humilité dans l'adoration. Les raies en saillie, très caractéristiques, qui répartissent en deux touffes égales les poils recouvrant les oreilles, sont très nettement marquées. En revanche les détails des poils ne sont apparents que sur l'épaisse toison qui forme manteau. Sur l'abdomen, le plastron ainsi constitué se termine en pointe, détail qu'à l'époque classique on remarque plutôt sur les statues de cynocéphales accroupis[5]). A la même époque classique les singes, debout, possèdent un plastron à base horizontale (ainsi les singes de l'Obélisque de Louxor, au Louvre).

Tous les éléments de ce groupe en bois portent encore ça et là des traces très visibles du stuc sur lequel la peinture qui devait enluminer cette petite scène composée, avait été fixée. Mais c'est habituellement en bronze que sont faits ces petits sujets religieux, constitués de divers personnages, si appréciés à l'époque saïte et dont les musées du monde entier possèdent tant d' exemples divers. Il n'avait pas fallu attendre cette époque, on le sait, pour qu'apparaissent, traités en miniature, des ensembles où plusieurs divinités entourées d'orants étaient évoquées: le plus fameux des exemples, en même temps que le plus petit (et aussi un des premiers qu'on connaisse), est assurément formé par le chaton de la célèbre bague de Tout Ankh Amon, du Musée du Caire[6]).

Ce groupe est donc dès l'abord doublement précieux par la rareté de sa matière, la qualité exceptionnelle de sa conservation, et aussi sans doute parce qu'il me parait remonter à une époque légèrement antérieure à la période saïte: la vigueur naturaliste du traité des animaux, la facture du dieu Ptah, surtout, pourraient inciter à la situer à l'époque éthiopienne. Que l'on examine surtout le visage aux traits pleins et un peu épais, — bien éloigné encore de l'idéalisation de la XXVI^{ème} dynastie — au nez assez rond, aux lèvres charnues: il est très comparable (autant que l'on puisse établir un rigoureux parallèle entre un visage en miniature exécuté dans du bois, et une tête de statue en granit) à celui du Prince Harmakhis, fils de Shabaka, conservé au Musée du Caire[7]). On notera aussi que, même pour certains détails, l'artiste a suivi des conventions à la mode sous la XXV^{ème} dynastie: ainsi le rendu du collier du dieu qui aurait dû être peint, sur le bois, et qui était damasquiné sur le bronze, a été ménagé en relief, tout comme celui du Prince Harmakhis.

Mais le plus grand intérêt que ce petit monument puisse présenter à nos yeux, réside dans le sujet même qu'il évoque: la réunion, dans un ensemble, du dieu Ptah et de l'ibis de Thot ne peut s'expliquer que si l'on songe aux enseignements théologiques du sacerdoce memphite.

[1]) hauteur: 0^{m}, 072.
[2]) Ch. Boreux, *Musée du Louvre, Antiquités Egyptiennes, Catalogue-Guide*, vol. I, pl. XII.
[3]) Maspero, *ZÄS* 48 (1910), p. 91—96. *Les Temples immergés de Nubie*, pl. CLXII
[4]) Voir par exemple, la célèbre statue de syénite, à Vienne: H. Demel, *Ägyptische Kunst*, Wien, 1947, Abb. 23.
[5]) Ainsi sur une statuette de Copenhague: M. Mogensen, *Glyptothèque Ny Carlsberg, La Collection Egyptienne*, pl. LVI.
[6]) Carter-Mace, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, vol. I, pl. XLVII, en haut à droite.
[7]) Drioton-Vigneau, *Encyclopédie Photographique de l'Art, Tel, Le Musée du Caire*, n° 171, p. 30 du Texte

D'un côté, et constituant la clé de voûte de l'édifice: le Démiurge, Ptah, tout puissant créateur de Memphis, impassible, immobile, potentiel d'énergie latente qui va s'exprimer par des manifestations diverses, dont le point de départ est l'idée même affirmée par l'intelligence qui conçoit. Le siège de cette faculté est le coeur, organe symbolisant la pénétration, personnifiée en *Sia*, et dont la forme divine correspond à celle d'Horus. Mais cette intelligence est en elle-même encore invisible et dans le domaine de l'abstrait pur. Il n'en est pas ainsi pour l'organe de la volonté, troisième phase de la création, personnifiée par *Hou* et recevant la forme divine de Thot. C'est le Verbe Créateur, par quoi se matérialisent toutes les créations après qu'elles ont été pensées dans le coeur, au refuge mystérieux. On sait que "les paroles de la bouche du divin caqueteur, et très particulièrement l'articulation de ses dents et de ses lèvres" donnent naissance à tous les êtres animés, aux forces de vie, à toutes les institutions au tout premier rang desquelles la justice et le droit. C'est donc cet élément déterminant de la création, l'aboutissement logique de tout le processus de la Génèse que l'on a matérialisé dans ce petit groupe, par l'image de l'ibis de Thot, dont le bec "caqueteur" reçoit l'adoration des cynocéphales. Ce sont eux que l'on retrouve à Edfou, sur la barque divine, qui adorent de la même manière les facultés *Hou* et *Sia*[1]). Ce sont encore ces mêmes adorateurs du soleil qui rappellent ici les emprunts de cette théologie au Système héliopolitain, car du même coup ils vénèrent la langue d'Atoum, organe créateur du soleil.

H. Junker — qui, plus encore que ses prédécesseurs, au nombre desquels Erman, Breasted et Sethe figurent aux premières places — s'est attaché à mettre en relief le caractère psychologique de ce document, — faisait allusion à un des aspects les plus particuliers du symbolisme de la religion égyptienne[2]): *l'aspect tangible, la traduction matérielle de l'image*, si bien que la plupart du temps le caractère symbolique qui s'y attache semble passer au second plan. Il eut été bien étonnant de ne point trouver, pour ce dogme si intellectuel de la théologie memphite, une version plastique de son enseignement.

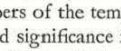
Aussi est-ce, sur beaucoup de points, une confirmation des vues si pénétrantes d'H. Junker, que ce petit "document" nouvellement entré dans nos collections. L'intérêt porté par le pieux Shabaka à l'antique document "rongé des vers" ne dût pas, on le voit, se borner à la seule copie sur la pierre d'un texte aussi important. Il dût y avoir à cette occasion des essais de propagation de la pensée théologique memphite, et ce petit monument qui provient, (au dire du marchand) de Sakkarah, constitue, sans doute, le vestige d'une diffusion pour le moins locale, de théories et d'un dogme que l'on avait intérêt à rendre plus accessible par l'image.

[1]) Pour Sia et Hou (Thot et Horus) cf. *G. Jéquier, Considérations sur les Religions égyptiennes*, Neuchâtel 1946, p. 80.
[2]) H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* (Shabaka-Inschrift) in *AAW* Berlin 1939, Phil.-hist. Klasse, n° 23 s. 56.

A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu

By H. W. Fairman

In the great Temple of Horus at Edfu and in the Mammisi there are preserved 66 scenes of the Offering of Truth. The vast majority of these are to be found among the ritual scenes that cover the walls of the halls and chambers of the temple; further research will doubtless assign to most of these their due position and significance in the various temple services and rituals. Six of these scenes, however, are immediately distinguished from the rest by the fact that they form part of the decoration of the lintels of doorways[1]), and of these one[2]), the subject of this paper, differs in its content from any other scene of the Offering of Truth known to me.

The scene in question occupies the whole of the lintel of the eastern face of the south-west door in the Forecourt of the temple[3]). The scene is entitled *Offering Truth to his august father; pleasing his lord with his Songstress* (?) (*E.* V, 333, 14—15). The translation of the last word ( *mrt·f*) is somewhat uncertain: a few of the parallels[4]) clearly give "with his Songstress", but more frequently[5]) we find words that must undoubtedly be translated "with what he loves"; in the present instance the two usages are perhaps confused, but I am inclined to think that probably "Songstress" (*mrt*) was intended. The texts of the Offering of Truth make considerable play on the words "Truth" (*m3ʿt*), "Songstress" (*mrt*), "gullet" (*mrt*) and "eye" (*mrt*) for a variety of reasons that I hope to discuss in greater detail on another occasion.

To the right (north) of the beholder is *Horus the Behdetite, [great] god, lord of the sky, him with the dappled plumage who came forth from the horizon* (*E.* V, 334, 7), and behind him *Hathor [the great, Lady of Denderah], Eye of Rēʿ, Lady of the Sky, Mistress of All the Gods* (*E.* V, 334, 8). To the left, facing them, Ptolemy IX, Soter II, stands and offers the symbol of Truth, while behind him stands *Seshat the Great, mistress of writing, August One, lady of the library* (*E.* V, 333, 18).

The main interest of the scene, however, resides in the little inscription of eight short lines which is to be found above Seshat[6]). The position and orientation of the text leave no room for doubting that these lines contain a speech uttered by Seshat and addressed to Horus. As a whole, no parallel to this speech is to be found in any published scene of the Offering of Truth either in Edfu or in any other temple of the Late Period, though a few expressions can be paralleled among titles and epithets recorded in these scenes. There are, on the other hand, very close analogies between this speech and the exhortations addressed to priests entering the temple, and it is to these parallels that the notes in the main refer. The speech of Seshat reads: —

---

[1]) *E.* I, 507, 11—508, 8; V, 333, 14—334, 8; 361, 16—362, 3; VI, 347, 16—348, 5; VIII, 3, 2—14; 4, 12—5, 8. In this paper the following abbreviations have been adopted: *E.* = Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, vols. i—xiv; *CD.* = Chassinat, *Le temple de Dendara*, vols. i—v; *MD.* = Mariette, *Dendérah*, vols. i—iv. The small supralinear Arabic numerals refer to the footnotes, and the small letters to the notes in the commentary on the translation.

[2]) *E.* V, 333, 14—334, 8.

[3]) *E.* IX, pl. I (H' J' 1).

[4]) *E.* I, 116, 8; 478, 16.

[5]) *E.* II, 45, 14; 65, 19; 73, 9; 115, 13; III, 268, 5; *CD.* II, 111, 13.

[6]) *E.* V, 334, 1—6.

(334, 1) [*I have*] *come* [*unto thee*][a]), *O Behdetite with the dappled plumage, that I may set down in writing before thee the doer of good and the doer of evil*[b]), *to wit*[c]):

(i) *he who initiates* (334, 2) *wrongfully*[d]);
(ii) [*he who enters*] *when unclean*[e]);
(iii) *he who speaks falsehood in thy house*[f]);
(iv) *he who knows right from wrong*[g]);
(v) *he who is pure*[h]);
(vi) (334, 3) *he who is upright and walks in (the path of) righteousness*[i]);
(vii) [*he who does every* (?) *good*] *deed* [*for*] *thy servants in thy city*[j]);
(viii) *he who loves thine attendants exceedingly*[k]);
(ix) (334, 4) *he who receives bribes*[l]);
(x) *he who distinguishes* [*between great and*] *small*[m]);
(xi) *he who covets the property of thy temple*[n]);
(xii) *he who is careful*[o]);
(xiii) *he who does not take rewards or the share* (334, 5) *of any man*[p]).

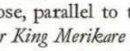
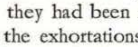
I write down good for the doer of good in thy city; I reject the character of the evil-doer . . . . . thou [*dost not harm*(??)] (334, 6) [*thy*] *people*[q]), [*he who does righteousness* (?)][r]) *in thy* [*house*] *enduring for ever, but the sinner perishes everlastingly.*

Notes on the Translation

[a]) Read  .

[b]) Seshat appears to be acting after the manner of a 'recording angel'. The nearest, though not very close, parallel to this list of contrasting good and bad qualities is to be found in the *Instruction for King Merikare* where, in speaking of the posthumous judgement, it is said "though a man survive after death, his deeds are placed beside him in heaps[1])", a statement which suggests that they had been recorded.

[c]) In the exhortations to the priests *m* in the following clauses, and in others similar to them, is the negative imperative "do not". This is manifestly impossible in Nos. (iv)-(viii) and (xii), and in the remainder it is hardly possible that orders should be given to Horus. In all the following clauses, therefore, *m* must be construed as the preposition introducing words in apposition.

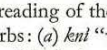
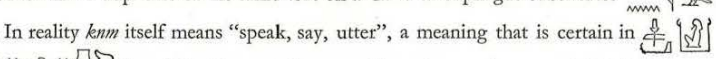
[d]) Read *m bs m* [*d3t*]  : the same phrase occurs, as a prohibition, in *E.* V, 360, 15; *MD.* I, 16*a*; 63*d*; de Morgan, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878. I suspect that in all these passages *bs* may mean "initiate" rather than "lead in, introduce": cf. *Wb.* I, 473 (10); Daumas, *Les moyens d'expression du Grec et de l'Egyptien* (*Cahiers ASAE*, No. 16, Cairo 1952), 173—4. See also, perhaps,  (*MD.* I, 64*d*); if one could restore *m bs ḥr* [*nb*], it would be possible to translate "do not initiate anyone who is not versed in the (sacred) writings"; alternatively, read *m bs ḥr* [*ntr*] "do not lead into the god".

[e]) Read *m* [*ḫk*] *m s3t*: for this phrase see *E.* III, 360, 15; *MD.* I, 16*a*; 63*d*[2]); de Morgan, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878; cf. also *E.* VI, 349, 4—5; V, 344, 7 (reading *šp*[*t·f pw*] *s3t*), and Blackman, *Bigeh*, p. 28 (*g*), pl. XXIII.

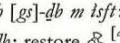
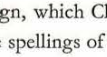
---

[1]) P. Pet. 1116 A, 55 = A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften*, 26.

[2]) Emending *ḫk* for *pr*.

f) The general accuracy of the translation can hardly be disputed, for the parallels in *E.* III, 360,15 and DE MORGAN, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878 substitute *ḏd* for  , but the identification and reading of the last mentioned verb are not quite so easy to establish. The *Wörterbuch* lists two verbs: (*a*) *knꜥ* "verdrossen sein o. ä." (*Wb.* V, 131 (11.12)); and (*b*) *knm* "(von der Lüge die den Mund) befleckt o. ä." (*Wb.* V, 132 (6)). I have no reason to doubt the general accuracy of the definition of the verb *knꜥ*, for all the examples known to me appear to suit the suggested meaning reasonably well. But the definition of *knm* seems to be a mere guess, apparently based on a phrase on the sarcophagus of Panehemese at Vienna[1]), though *Wb.* appears to have overlooked the fact that a duplicate of the same text on a Cairo sarcophagus substitutes  for *knm*[2]). In reality *knm* itself means "speak, say, utter", a meaning that is certain in  "His Ka prevails over him who speaks untruthfully" (*E.* VIII, 14, 13—15, 1). I suspect, therefore, that the phrase on the Vienna and Cairo sarcophagi should not be translated "No falsehood has soiled my lips (*lit.* mouth)" but rather "(I) have not spoken untruthfully against (any) man"[3]). It would appear that there is a second verb *knꜥ* which has the same meaning as *knm* "speak, say"; it is even possible that in some instances, such as perhaps *E.* V, 334, 2 which has provoked this note, we really have a writing of *knm m grg* with ellision of one *m*. Is it too much to suggest that *knm* and Arabic may be connected etymologically?

Further exx. of *knꜥ* "speak" occur in "Do not prefer falsehood to truth when speaking[4]). Beware (*šsw r·tn*) of doing (anything) at the time (of service), there is none who speaks therein who is exempt from punishment"[5]).

g) Read *m rḫ* [*gs*]-*ḏḥ m ỉsft*: the first sign, which Chassinat has queried, is undoubtedly intended for  ; restore  . The spellings of this synonym of *mšꜥt* (*Wb.* V, 201 (10)) appear to cause copyists peculiar difficulty: in *E.* III, 131,15; CHASSINAT, *Mammisi*, 74,1; *CD.* II, 221, 11 it is possible that re-examination of the damaged or doubtful signs would establish the correct reading. In *E.* I, 44, 8 my own collation of the original shows that the correct reading is  . For additional examples of the word see *E.* IV, 258, 6; *CD.* II, 122, 8—9. The construction *rḫ* with *m* is unexpected and I do not know of another instance. For  *ỉsft* cf.  *ỉsft* (*E.* VIII, 5, 4).

h) Purity is, of course, one of the most important qualifications of the priest[6]). The texts of the Late Period frequently stress that the officiating priest is in a state of "purity" (*ꜥḥw*) or "great purity" (*ꜥḥw wr*), e. g. *E.* I, 24, 17—18 = XI, pl. 213; 25, 4 = XI, pl. 213; 26, 9; II, 170, 17; VI, 240, 6; *CD.* I, 42, 10. 13; II, 20, 13—14; III, 64, 8; 66, 12. 13. The texts also emphasise the god's particular concern with purity, which is described as his sustenance (*E.* V, 392, 15—16), or is said to be that with which he is pleased (*E.* V, 344, 7; VI, 348, 10—11). These ideas are forcefully expressed in the words "Beware of entering in impurity, for God loves purity more than millions of offerings, more than hundreds of thousands of electrum; he sates himself with Truth, he is satisfied therewith, and his heart is satisfied with great purity" (*E.* VI, 349, 5—6).

1) WRESZINSKI, *Wien*, 158, 7.

2) PIEHL, *Inscr. hiér.*, III, pl. LXII.

3) Cf. however, E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, pp. 77, n. 2; 141 (with reference to Cairo 42208, C 20 = LEGRAIN, *Statues et statuettes* (*Cairo CG*), III, 22) where I would prefer to render "I was far removed from impurity, I was purified (*wꜥb·kwỉ*) ⟨and I did not⟩ speak untruthfully".

4) A parallel to this phrase in DE MORGAN, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878, with variant *knỉ*.

5) *E.* III, 361, 11—362, 1. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, fasc. I, 186 has misunderstood this passage and the writings.

6) Cf. BLACKMAN, art. "Purification" in HASTINGS, *ERE*, 10, 480.

i) Cf. the description of the King as priest as "one fully initiated, upright and loyal" (*E.* VII, 193, 5, and cf. *ASAE* 44, 277, n. 1.).

j) Read *m* [*ỉr*] *sp* [*nb*(?) *ḏw r*] *ḥmw·k m nlwt·k*: this restoration is based on *E.* III, 361, 7—8, of which a much damaged, and probably badly copied, duplicate occurs in *MD.* I, 16*a*.

k) I know of no precise parallel to this phrase; it is the god who is usually said to love his servants (*E.* III, 361, 8; *MD.* I, 16*a*).

l) Read *m* ( error for) *šsp sḫw*: for other exx. see *E.* III, 361, 1; VII, 6—7; DE MORGAN, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878. *Wb.* IV, 212 (16) does not appear to have detected this nuance: *sḫw* here is obviously "(improper) rewards", i. e. "bribes", and appears to be more or less synonymous with *ḏbỉw*, cf. n. (*p*) below.

m) Read [*m*] *ṯnỉ* [*wr r n*]*ḏs*: cf. *E.* VI, 311, 8; VII, 255, 4—5. Much the same idea is sometimes conveyed by the substitution of *nmꜥ* for *ṯnỉ*, e. g. *E.* III, 361, 1; de MORGAN, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878. For *ṯnỉ* cf. the use of the same or related signs in *E.* I, 342, 7; II, 278, 6 = XII, pl. 417; IV, 188, 5. 6 and their parallels V, 120, 10. 11.

n) The same phrase, as a prohibition, occurs again *E.* III, 360, 15; *MD.* I, 16*a*; DE MORGAN, *Ombos*, p. 245, Nr. 878.

o) This well known cliché is usually translated in a number of ways, all having more or less the same general meaning, e. g. "shrewd", "tried", "calculating", "verständig", "urteilsfähig", "attentif", "avisé" etc. In the present context it is evident that a purely moral or ethical rendering would be somewhat out of place since the main emphasis of our text is on formal or ritual qualities that should, or should not, be possessed by priests in the performance of their duties. *ỉp ỉb* is used at Edfu in exhortations addressed to the priests when carrying the god in procession: *ỉp ỉb·⟨t⟩n ḥr rmn Wrt, tỉtỉ ṯbty, sšw nmtt, mk ỉrt Rꜥ ḥr rmn·tn* (*E.* I, 560, 4 and its parallel II, 64, 6—7; cf. I, 571, 10 and II, 34, 16—17): here *ỉp ỉb* is clearly a quality that is desirable when carrying the portable shrine of the god, and the best translation is "Be careful when carrying the Great One (i. e. Hathor); tread firmly; march slowly. Behold, the Eye of Rēꜥ is on your arms". For another example of *ỉp ỉb* applied to priests see Cairo 42186, of which the best published copy is in LEFEBVRE, *Inscriptions . . . Rome-Roy*, p. 23.

p) Read *ỉwty šsp ḏbỉw psšt s nb*: the doubtful  must in reality be ; as det. of *ḏbỉw* is an error, not infrequent, for , and the final , which is doubtful and partially missing, is clearly for . For *šsp ḏbỉw* "receive bribes" (*Wb.* V, 559 (10)), cf. *E.* III, 194, 7; IV, 390, 11—12; VII, 127, 7—8; 322, 16.

q) I cannot suggest a precise restoration of the end of the lacuna. Since, however, the suffix pronoun 2nd pers. sing. can only refer to Horus, and since that pronoun is the subject of a verb of evil or unpleasant significance, it is certain that the sentence must have been a denial that Horus does or will do anything harmful to his faithful people. If this argument be valid, it is possible that at the beginning of the lacuna there was a statement that the god punishes the sinner.

r) The lacuna evidently contained an epithet descriptive of the righteous man in contrast with the "sinner" of the final clause. The restoration of either *ỉr mỉ˒t* or *ỉr nfr* is hardly sufficient to fill the lacuna, and I would suggest either *tp-bỉ˒* or, rather less likely, *gs-ḏḥ*. *Tp-bỉ˒*, which is apparently unknown to the *Wörterbuch*, is a synonym of *mỉ˒t*, cf. *E.* IV, 76, 5; VII, 91, 15; *CD.* II, 147, 5.

* * *

It is obvious that the greater part of this text is occupied by a series of characterisations of the doer of good and the doer of evil. It is puzzling that these should be arranged so haphazardly: of 13 qualities listed 7 are good (Nos. iv—viii, xii, xiii) and 6 are bad (Nos. i—iii, ix—xi). One would have expected some grouping or logical order, but the best that can be said for this list is that it is in broken order. It is difficult to find an explanation for this, unless it can be suggested that it was due to error or ignorance on the part of the sculptor. If it be assumed that the original from which the sculptor worked was written in two columns and on two sheets, it is conceivable that both columns on the first sheet might have been copied before the sculptor proceeded to the second. But even this would not give a complete explanation of the unusual division of the entries, and perhaps no logical order was envisaged: the best explanation may be perhaps that the Egyptians did not think as we do.

The text as a whole has obvious affinities with the texts addressed to priests that are found on side doors leading into temples of the Graeco-Roman Period[1]). The texts are usually in pairs in the door jambs, sometimes facing the priests as they enter the door, but sometimes at the inner end of the door passage as one enters the sacred area. The majority of the texts are addressed to the various grades of priest and usually give a series of injunctions or prohibitions and hint at the consequences of obeying this advice. Less frequently the text describes the joys of serving the god and admonition is either absent or very much reduced. Two typical examples are here quoted:

(1)[2]) *O ye prophets, senior* wʿb*-priests, chiefs of the mysteries, purifiers of the god, all who enter into the gods, lector priests who are in the temple, all officials(?), administrators and* ḫntyw-š *who are in their month in the temple of Horus the Behdetite, great god, lord of the sky, turn your faces to this house in which His Majesty has placed you. He sails in the heavens but sees those who are in it and is pleased according to the good order they keep. Do not initiate wrongfully; do not enter when unclean; do not utter falsehood in his house; do not covet the property ⟨of his temple⟩; do not tell lies; do not receive bribes; do not discriminate between a poor man and a great; do not add to the weight or the measuring-cord but (rather) reduce them; do not tamper with the corn-measure; do not harm the requirements of the Eye of Rēʿ; do not reveal what you have seen in all the mysteries of the temples; do not stretch forth the arm towards the things of his house; do not venture to seize his property. Beware, moreover, of harbouring an (ungrateful) wish in the heart, for one lives on the bounty of the gods and bounty is what men call that which comes forth from the altar(s) after the reversion of the divine offerings upon them. Lo, whether he sails in the heavens, or whether he traverses the Netherworld, his eyes are ever fixed on his possessions in their proper places.*

[1]) Discussed superficially by Brugsch, *Die Ägyptologie*, 59; W. Otto, *Priester und Tempel*, II, 238—239. The major Edfu texts, excluding the one that is the subject of this paper, have been translated by Alliot, *op.cit.*, I, 181—195. The following are all the texts of this kind at present known to me: *E.* III, 360, 12—361, 5; 361, 7—362, 4; V, 343, 13—344, 3; 344, 5—11; 392, 4—11; 392, 13—393, 2; VI, 348, 7—15; 348, 17—349, 8; Chassinat, *Mammisi*, 194, 6—7; 9—10; 200, 3—4; *MD.* I, 15*c*; 16*a*; 63*c*. *d*; de Morgan, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878.

[2]) *E.* III, 360, 12—361, 5; translated by Alliot, *op. cit.*, I, 184—185; an almost exact duplicate is to be found in de Morgan, *Ombos* II, p. 245, Nr. 878.

(2)[1]) *How glad is he who adores thy Ka, O Lord of the Sky, [without intermission in serv]ing Thy [Majesty], who is not [negligent] regarding the celebration of thy ritual, who rejoices in making thy house great, [who exults] in reciting thy service and (?) thy . . . . . without intermission in [serv]ing all thy places, who is pure in thy house, who is cleansed in thy temple, who makes purification for the Lord of Purification, who raises on high his voice in praise of thy beauty, who extols Thy Majesty with his hymns, who adores thy Ka and appeases thine Image, who recites thy divine service at due season, who pours libations within thy house, who pleases thy [heart] with the Eye of Horus, who serves thy Ba, who extols thine Image, who adores the gods who are in thy train. More profitable is a moment in the service of Thy Majesty than [spending?] a lifetime as a provincial governor. More profitable is a day presenting thy offerings than the riches of the whole land. He who lives on thy bread, he who is healthy because of thy [water(?), he shall attain] the revered state. He who is loyal to thee is not troubled, he does not perish who adores thy Ka.*

All these texts are addressed to the priests of more or less subordinate status and to those whose duties were more administrative than ritual. Though these could enter the temple and had various duties to perform within it, none of them were the chief officiants at the temple services, none could enter the Sanctuary and approach the god. In order to perform the services the chief officiant, in theory the King but in practice his deputy, entered the temple by the main door in the Pronaos. On the thicknesses of the jambs to right and left of this door are the texts that refer to him[2]). These texts are entirely different from those addressed to ordinary priests; instead of being commands and warnings, they record the words uttered by the King, and addressed to the gods, affirming that he is pure and free from sin and that he is coming to celebrate the service and is not to be impeded. The King is too exalted to be commanded, his purity is axiomatic, although, of course, the final ritual ceremony of purification will only be performed in the House of the Morning after he has passed the outer door. One example will serve to illustrate this type of text[3]):

O ye gods of [the temples] in [Upper] and Lower Egypt, ye guardians of the great portal, ye great gods of mysterious abode in Wetjeset, who sanctify the god in his shrine, who consecrate his oblation, who receive the shewbread in his presence in the Hall of the Ennead, O, I have made my way and I enter into your presence. I am one of you. I am Shu, the eldest (son) of his father, the senior wʿb*-priest of Him-with-the-dappled-plumage, who (?) purifies . . . Ye [do not repulse] me on the god's path, my feet are not impeded, I am not turned back from the court of the great portal so that I may issue commands concerning the divine service, that I may present offerings to him that made them, that I may give bread to Horus . . . [I have come?] on the way of the god, I have not shown partiality in judgement, I have not consorted with the strong, I have not reprehended the wretched, I have not stolen things, I have not diminished the constituents of the Eye [of Rēʿ], I have not . . . the balance, I have not tampered with the requirements of the Sacred Eye. O Council of the Great God in this temple, O Ennead who sit on the mat(s), O Messengers, [come?] speedily. Behold, I have come to you to offer Truth to the Lord of Truth, to content the Sound Eye for its lord. I am Shu, I flood his offering table, I present his offerings, Sekhmet consorting with me* (Sḫmt sḫn·tỉ r-ḫnʿ·ỉ)*, that I may adore the Behdetite at his festivals, that I may kiss the earth so great is his majesty, that I may endue his image with life. I am pure. I am purified.*

It is quite evident that the text on the south west door of the Forecourt which is the subject of this paper must be included among those addressed to the priests in general and that it cannot be considered as one of those that applied to the King as chief officiant. That the text is on the inner face of the door may seem somewhat illogical to us, but it is not unique, for the

[1]) *E.* V, 392, 4—11; translated by Alliot, *op. cit.*, I, 191—192.

[2]) *E.* III, 78, 10—79, 4; 83, 2—11; both these texts have been translated by Alliot, *op. cit.*, I, 142—145

[3]) *E.* III, 78, 10—79, 4.

door leading to the Sacred Lake[1]) and the side door in the east wall of the Pronaos[2]) likewise bear addresses to priests on their inner (western) jambs. Unfortunately, the south west door of the Forecourt is one of those of whose purpose and use, apart from the bare fact of its existence, the great building texts give us no hint: it seems to have been of quite minor importance, and does not seem to have led to any important part of the sacred enclosure. It is all the more surprising, therefore, to find on it an address to priests, in a position and a form that are unique. The only explanation for this that I can suggest rests on the fact that the door is almost directly opposite the most important of the four side doors of the Forecourt, the south east door by which Hathor and Horus and their train entered the temple on the occasion of Hathor's annual visit to Edfu for the Festival of the Sacred Marriage and the Festival of Behdet. Our text, though deeply shadowed by the roof of the colonnade, would have been almost directly opposite all who entered by the south east door. The visit of Hathor must have brought many visiting priests to Edfu, and perhaps our text was intended as a final reminder to the visitors of those conditions of moral and ritual purity and fitness that must be observed by all who would enter the great Temple of Horus.

[1]) *E.* VI, 348, 7—15; 348, 17—349, 8.
[2]) *E.* III, 360, 12—361, 5; 361, 7—362, 4.

The Battle of Kadesh

By R. O. Faulkner

The battle of Kadesh was the subject of a monograph by Professor J. H. Breasted as long ago as 1903, and the substance of his work was repeated in 1906 in his *Ancient Records*, III, §§ 298 ff. Breasted's views on the battle were critically examined in 1921 in an article by Major A. H. Burne in Vol. 7 of the *Journal of Egyptian Archaeology*, and it might be asked whether anything further remained to be said on the topic. But in 1928 C. Kuentz published his monumental *Bataille de Qadech*, which made the scenes and inscriptions relating to this military action more generally available to scholars, and Gardiner's remarks in his *Onomastica*, I, 188*f. (1947) have shed light on a particular episode in the battle, so that a new examination of the records may not be out of place, even if it entails a repetition of much that is familiar. These records are threefold: (1) an official narrative known as the 'Report'; (2) the 'Poem', an epic account which is a valuable supplement to the 'Report'; and (3) the pictorial reliefs with their accompanying legends. There are some discrepancies between the various documents, but it is possible nevertheless to arrive at a fairly clear picture of events. I certainly cannot accept Burne's view that 'it would be a mistake to follow too closely the various accounts of the battle'[1]), for we have nothing else to follow; perhaps all he really meant to imply was that we should use our judgement of probabilities when the records disagree.

A none too successful campaign against the Hittites had been waged by Sethos I, but hostilities had been brought to an end by a treaty of peace with Muwatallu, King of Khatti[2]), the common frontier lying perhaps at the Naḥr el-Kelb. It would have been well for both empires if matters had been left there, but Sethos's successor Ramesses II had other views. The stela which he set up in Year 4 at the Naḥr el-Kelb[3]) may signify no more than the marking afresh of an existing frontier, but in Year 5 Ramesses staged a major assault on the Hittite power. Kadesh-on-Orontes was now the main bastion of the Hittite defences, and it was here that their king awaited his enemy's advance.

When on day 9 of the 3rd month of Summer in Year 5 Ramesses set out from Egypt, the army which he led was organized into four divisions, each composed of infantry, including Sherden auxiliaries, and chariotry, and named after the four great gods of Egypt Amūn, Prēʿ, Ptaḥ and Sutekh. The Pharaoh himself took command of the division of Amūn[4]), while the other divisions were apparently led by his sons[5]). He marched by the overland route[6]) and on arriving at '*the shore in the land of Amor*'[7]) detached from his main army a special force of shock-troops — the 'Youths' — which was to advance on Kadesh by way of the Eleutherus river or Naḥr el-Kebîr[8]), while Ramesses himself with the rest of the army took an alternative route,

[1]) *JEA* 7, 193.
[2]) Delaporte, *Les Hittites*, 129.
[3]) Cf. Weissback, *Denkm. u. Inschr. a. d. Nahr el Kelb*, Berlin 1922.
[4]) Kuentz, *Qadech*, 225, 231.
[5]) At least two of them bore the title of *imy-r mšʿ wr* 'commander-in-chief', Kuentz, 385.
[6]) *Op. cit.*, 222 f.
[7]) *Op. cit.*, 233; probably at the mouth of the River Litany.
[8]) *AEO* I, 188*f.

presumably up the valley of the Litany river, and made his final camp on '*the height south of Kadesh*'[1]), identified by BREASTED with the Ḳamû'at el-Harmel[2]). Meanwhile the Hittite king had mustered a great force from all the corners of his empire, as well as allies whom he had emptied his treasury to hire[3]); the accounts of the battle show that the Hittite army consisted of 10,500 chariot-soldiers in 3,500 chariots[4]) — the Hittites fought with three men to a chariot instead of the two of the Egyptians — and 8,000 or 9,000 infantry[5]), to which must be added the non-combatant camp-followers such as transport-drivers, grooms and the like. The strength of the Egyptian army is not likely to have been much if at all inferior in numbers, and it is probable that the general estimate of 5,000 men to each of the four divisions is not far from the truth. Both the Report and the Poem name the nationalities making up the Hittite host[6]); apart from Khatti itself, they name Nahrin[7]), Arzawa[8]), Pidasa[9]), Dardani[10]), Masa[11]), Lukki[12]), Carchemish[13]), Kedy[14]), Kadesh, Ugarit, Meshent[15]), Keshkesh[16]), Kerkesh[17]), Kizzuwatna[18]), Nuges[19]), Irun[20]), Aleppo and Insa[21]). On the morning of the day of battle, Ramesses moved off from his overnight camp and, setting himself with his household troops at the head of the division of Amūn, set out up the east bank of the Orontes towards the town of Shabtuna (perhaps the Biblical Riblah), just south of which there was a good ford[22]), probably the only crossing at a distance from Kadesh which was suitable for the passage of an army. On his way thither he was met by two Beduin tribesmen, who claimed that they had been sent to negotiate the desertion of their tribes from the Hittite army, and they gave the Pharaoh the deliberately false information that the Hittites had retired on Aleppo, some hundred and twenty miles further north[23]). This information, coupled with the fact that the Egyptian patrols had failed to find any trace of the enemy, convinced Ramesses that Kadesh was his for the asking, and he continued his march full of confidence. Crossing the ford at Shabtuna, he continued up the west bank of the Orontes and arrived in the afternoon at a point to the north-west of Kadesh, where he would be in a position to deal with any attempt on the part of the garrison to retreat from the city, should any troops still be stationed there. Here he halted and sent out patrols while the division pitched camp with headquarters within a zareba of shields[24]). At the moment when

[1]) KUENTZ, 329; in *ibid.* 224 simply 'the height of Kadesh'.
[2]) BREASTED, *Kadesh*, 20ff.
[3]) KUENTZ, 229
[4]) 2,500 chariots, KUENTZ, 240; pl. 40; a reserve force of 1,000 chariots, *ibid.* 263.
[5]) BREASTED, *Anc. Rec.* III, p. 153, with n. *a*.
[6]) KUENTZ, 212f.; 226f.; 240f.; 262f.; 341 f.
[7]) On the extent of Nahrin in the time of Ramesses II see *AEO* I, 178*ff.
[8]) In SW. Asia Minor W. of Kizzuwatna, roughly on the site of later Pamphylia, *AEO* I, 129*ff.
[9]) A city in Asia Minor of uncertain location, *AEO* I, 128*f.
[10]) Probably the Dardanians.
[11]) Probably sharing with Kerkesh the site of later Caria, *AEO* I, 128*.
[12]) The piratical inhabitants of the coast of Lycia, *AEO* I, 127*f.
[13]) Modern Jerabis on the Euphrates, *AEO* I, 132*ff.
[14]) The territory between the Gulf of Issus and the Euphrates, *AEO* I, 134*ff.
[15]) Locality unknown.
[16]) The Gashgash who dwelt probably NE. of Khatti proper and along the coast of the Black Sea E. of Samsun, *AEO* I, 124*.
[17]) See above, n. 11.
[18]) Later Cicilia, *AEO* I, 129*, 135*.
[19]) Probably Nukhashshe, between Hamath and Aleppo, *AEO* I, 168*ff.
[20]) Situated in the region where the Euphrates breaks through the Taurus Mountains, MEYER, *Geschichte*², II, 443, n. 2.
[21]) Locality unknown.
[22]) KUENTZ, 231.
[23]) *Ibid.* 330ff.
[24]) *Ibid.* pl. 39.

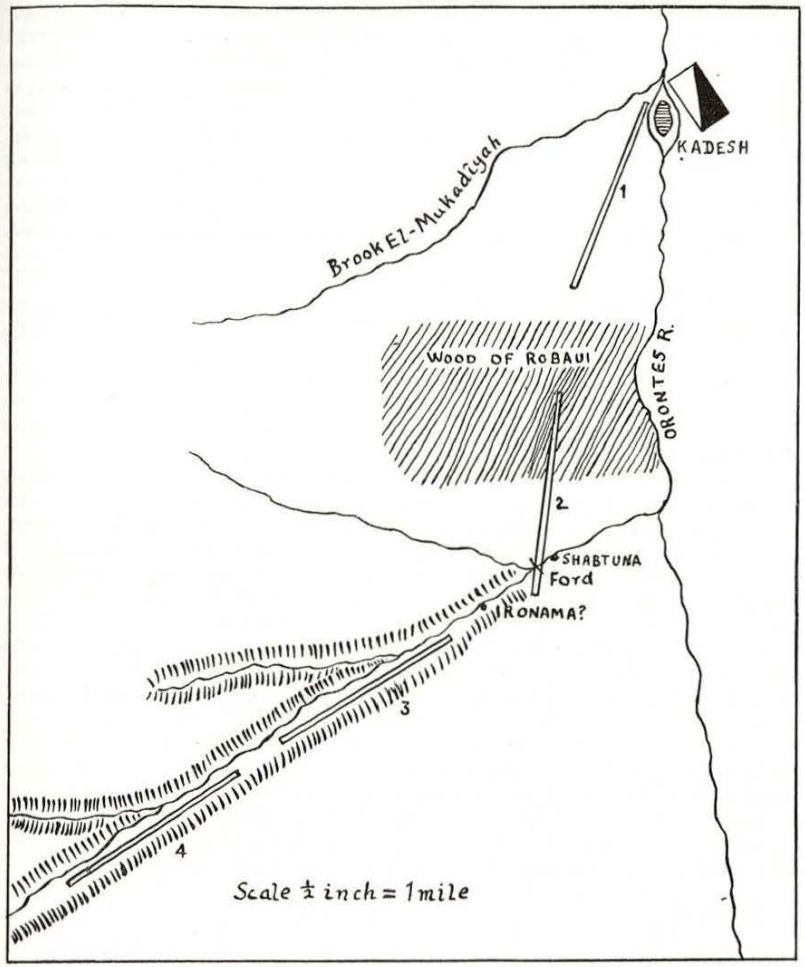


Fig. 1. The Battle of Kadesh: first phase.

1. The Division of Amūn.
2. The Division of Prē'.
3. The Division of Ptaḥ.
4. The Division of Sutekh.

▭ The Hittite army.

the van of the division of Amūn arrived at its camping-ground, the division of Prēʿ was actually crossing the river at Shabtuna, that of Ptaḥ was south of a town called Ironama, while Sutekh was somewhere in the rear[1]). Since the distance from Shabtuna to Kadesh is about 7½ miles, and it is stated that there was a gap of about 1½ miles between the rear of Amūn and the van of Prēʿ[2]), it is clear, on the assumption that the latter force had almost completed the crossing, that one division of troops occupied something like 3 miles of road when in column of route. I think that Major BURNE is underestimating when he puts the figure at 2½ miles[3]); the distance between Shabtuna and Kadesh shows that Amūn and Prēʿ occupied between them approximately six miles of the road on the west of the Orontes with at least the rear of the second division still to cross the ford. The gap of 1½ miles between the two leading divisions, as BURNE points out, was doubtless due to the inevitable delays in crossing a river. We are told that Ptaḥ was south of Ironama, but unfortunately we know nothing of the situation of this town except that it lay on the Orontes south of the Shabtuna ford. Even if the town were only a short distance from the ford, the van of Ptaḥ can hardly have been less than a mile short of the river-crossing, and may well have been even further away. Allowing 3 miles of road to this division and then a short gap, the van of Sutekh must have been well over 4 miles from the ford, and thus 12 or more miles from Kadesh, with its rear yet 3 more miles behind[4]). It is thus obvious why this last division took no part in the battle; by the hardest marching it could hardly have reached Kadesh much before nightfall.

Meanwhile the Hittite king had laid a trap for his enemy. The supposed Beduin deserters who had reported to Ramesses that the Hittites had retired on Aleppo had been sent out for that very purpose; the Hittite army, far from being at Aleppo, was lying in wait on the north-east of Kadesh[5]), being screened from the view of the Egyptians by the city itself and the hill which it enclosed. Ramesses was completely deceived, and the first inkling he had of the true state of affairs was when his patrols captured two Hittite scouts who, after being soundly beaten, confessed the real whereabouts of the enemy[6]). Ramesses, after rating his captains for failing to provide him with proper information[7]), hurriedly sent off two mounted men[8]), and even the vizier himself[9]), with urgent orders for haste to the division of Ptaḥ, which by now had cleared the Shabtuna ford and had entered the wood of Robaui[10]), hoping to have at any rate three-quarters of his army at hand ere the inevitable battle opened. From the movements of the troops it seems that nearly two hours must have elapsed between the personal arrival of Ramesses at the Kadesh camping-ground and the despatch of the messengers for help — an interval which is none too long for the proceedings at the camp itself. When Ramesses at the head of the column first halted, the van of Prēʿ was some 4½ miles distant, allowing 3 miles for Amūn and 1½ miles for the gap between them, yet Prēʿ must have been approaching the city when the Hittites charged, because until it emerged from the wood of Robaui the trees will have protec-

[1]) *Ibid.* 231f. [2]) *Ibid.* 232.
[3]) *JEA* 7, 192.
[4]) Our ignorance of the exact proportion of Prēʿ still on the E. side of the river and of the size of the intervals separating the rearward divisions renders some latitude in the estimation of distance inevitable. The sketch-map in fig. 1 is based on a full estimate.
[5]) So already BURNE, and confirmed by KUENTZ, 230. BREASTED's 'north-west' (*Anc. Rec.* III, §§ 310) was obtained from the hieratic version of the Poem in P. Raifet, but this is inferior to the monumental texts, and cannot stand against their agreement and the requirements of the military situation.
[6]) KUENTZ, 339ff.; pl. 34. [7]) *Ibid.* 343ff.
[8]) The earliest known instance of military riding, see *ibid.* pl. 42, top.
[9]) *Ibid.* 349. [10]) See p. 97 below.

ted it from attack. Similarly the division of Ptaḥ must have marched at least 4 miles in the same interval, including the crossing of the Orontes — if, as it seems reasonable to suppose, the whole of this division was now on the west bank — and the mean rate of march is not likely to have

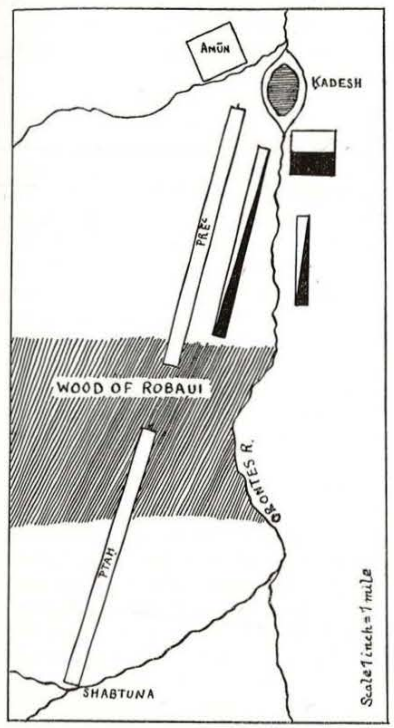


Fig. 2. Battle of Kadesh: second phase.
The Hittite charge.
Egyptians.
Hittite chariotry.
Hittite infantry.

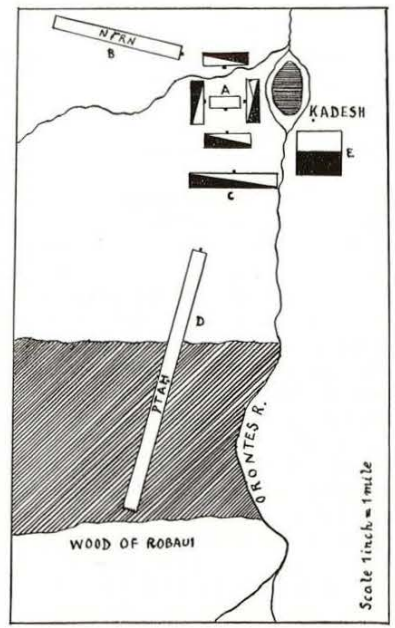


Fig. 3. Battle of Kadesh: third phase.
A. Ramesses and his household troops surrounded.
B. The 'Youths'.
C. Hittite chariot reserve.
D. Division of Ptaḥ. E. Hittite infantry.

been greatly in excess of 2 miles an hour. The statement of the Report that Ptaḥ was south of Shabtuna when the messengers were sent off is apparently due to confusion with an earlier state of affairs. According to the Poem, Ptaḥ was somewhere south of Shabtuna *when the Pharaoh reached Kadesh*[1]), while the reliefs inform us that at the moment of the attack on Prēʿ both divisions were in the wood of Robaui[2]), which would represent a reasonable two hours' march for

[1]) KUENTZ, 350. [2]) *Ibid.* 368.

Ptaḥ. Since the texts state equally explicitly that it was Prē^{c} which suffered the first onset of the Hittites[1]), it is possible to reconcile these two statements only by assuming that at the moment of contact with the enemy the greater part of Prē^{c} was clear of the trees but that the rear had not yet emerged. This would place the northern edge of the wood perhaps 3½ miles south of Kadesh. If Ptaḥ had still been south of Shabtuna when the Hittites struck at Prē^{c}, it would have been too far away to have reached the scene of battle in time, and there would have been little point in despatching messengers to hurry it up.

The last of the messengers had hardly departed when the Hittite king flung a force of 2,500 chariots[2]) across the river and on to the unprotected flank of Prē^{c}, now emerging from the wood and approaching Kadesh entirely unsuspicious of danger[3]). Taken completely by surprise, they broke at the Hittite charge, and the first news Ramesses had of the disaster was fugitives from the routed troops bursting into his camp with Hittite chariotry in hot pursuit[4]). The foremost of the pursuers were slain by Ramesses' guards, but Amūn became infected with the panic and scattered, leaving the Pharaoh alone except for his own household troops[5]). He was at once surrounded by hostile chariotry, but fought his way out of the camp and charged headlong at the enemy with the intent to cut himself a passage through their ranks to join the approaching division of Ptaḥ. There seems no warrant for Breasted's supposition[6]) that Ramesses first charged against the eastern contingents of the enemy before turning to fight his way out southwards; seeing that he was already surrounded there would be no object in so doing, for his one hope of survival would be to cut his way out to rejoin the rest of his army. He could not possibly have hoped to save the flanks and rear of his little force from attack; what does seem to have saved it was apparently the diversion of some of the enemy to looting the Egyptian camp. At this juncture most opportune reinforcements arrived in the shape of a corps of shock-troops[7]), the *šḫw tpy* 'first battle-force'[8]) consisting of the 'Youths', who as already noted, had been detached from the main body of the army to advance on Kadesh by the Eleutherus river route. It had no doubt been intended from the first that they should reach Kadesh simultaneously with the main advance from the south, so as to provide two spear-heads of attack from two different directions, and their punctual arrival bespeaks good staff work; in the event it saved the Egyptian army from a major disaster. Taking the Hittites in the rear, the new arrivals fell upon the captured camp and slew its hostile occupants to a man[9]), and then added their sorely needed strength to the Pharaoh's gallant little band. The Hittite king despatched his reserve of 1,000 chariots to deal with the new situation[10]), but to no avail; in six successive charges[11]) the Egyptians broke the Hittite force, aided in the last stage by the arrival of Ptaḥ. The tables were thus completely turned; the Hittite chariot corps was shattered with heavy losses, many being forced into the Orontes and drowned, while Ramesses came triumphantly out of a situation which could hardly have been more desperate. An inexplicable feature of the action is the fact that the Hittite commander kept all his infantry inactive on the east bank of the river; he stood and watched while the Egyptians broke his chariots and by sheer hard fighting snatched victory from defeat. As Gardiner has already pointed out[12]), Burne's plan

[1]) *Ibid.* 236.
[2]) *Ibid.* 240; pl. 40.
[3]) *Ibid.* 236.
[4]) *Ibid.* pl. 39.
[5]) *Ibid.* 241f.
[6]) *Anc. Rec.* III, § 301.
[7]) *Nʿrn*, lit. 'youths', cf. *AEO* I, 188*f. Not recruits (so Breasted, *Anc. Rec.* III, § 302) but a *corps d'élite* analogous to the 'Braves' of the armies of Dyn. XVIII.
[8]) *AEO* I, 189*.
[9]) Breasted, *op. cit.*, III, § 340.
[10]) Kuentz, 261ff.
[11]) *Ibid.* 286.
[12]) *AEO* I, 189*.

of the later stages of the battle[1]) is vitiated by the fact that he has mistakenly regarded the 'Youths' as being a detachment of the main army; it was the arrival of this force unexpectedly from the west which upset the enemy's plan. Whether the division of Sutekh went into camp, as Burne considers, or whether, as seems more probable, it continued to march towards Kadesh, on the morning of the battle it was a full day's march away, and could not possibly have been on the scene in time to affect the issue.

As evening fell the scattered divisions of Amūn and Prē^{c} came filtering back to the stricken field, loud in their praises of the Pharaoh, to be met with bitter reproaches for their misconduct[2]). According to the Poem the battle was renewed the next day, and the forces of the enemy were so roughly handled that the Hittite king asked for an armistice[3]). Breasted is sceptical about this second battle[4]), but there seems no reason to doubt the statement of the Poem; the Hittites still had 8,000 or 9,000 infantry in the field, besides those chariots which had escaped the slaughter, and Ramesses would hardly have begun his homeward march with a force of this size in his rear. In view of their inferiority in numbers, thanks to the losses among their chariotry, the Hittites would doubtless have drawn off if they could have done so, but the first action must have lasted nearly until nightfall, and their surviving horses and charioteers can have been in no sort of condition for a night march immediately after such a battle, not to mention the threat of an attempt to escape being detected by the Egyptians. Further, it would have been of little use for them to withdraw within the walls of Kadesh, where they would certainly have been besieged; it is probable that their total strength still amounted to 10,000 men or more, and even if such a force could have been accommodated within the city, it would have been speedily starved into surrender. It would seem that, thanks to the failure of his first stroke, the Hittite commander found himself committed to a second field action, this time against superior forces, owing to his losses of the previous day. It would also appear that, fortunately for him, the fighting quality of his troops was sufficient to stave off the Egyptian attacks long enough for him to be able to ask for an armistice instead of being utterly defeated.

While the fighting at Kadesh ended in a tactical victory for the Egyptians, in that they remained in possession of the field and it was their opponent who called off the fight, strategically no result had been attained, and the victory was a barren one, for Kadesh did not fall and the *status quo ante bellum* remained unaltered; in fact, in his heart of hearts Ramesses must have been thankful to have got his army away intact. As for his conduct of the campaign, he has often been blamed for having advanced on Kadesh without concentrating his forces, but until they were clear of the wood of Robaui their lengthy formation in column of route was imposed by the terrain. Speaking after the event, it is easy to see that he should have halted Amūn immediately north of the wood and have marshalled it into a defensive formation so as cover the advance of the rest of his army, and not until the remaining three divisions had closed up and passed the wood should he have continued his advance, but it must not be forgotten that he had definite information that the main Hittite force was near Aleppo, so that he had reason to believe that there was no enemy immediately in front of him except the garrison of Kadesh. The real villain of the piece was the Egyptian Intelligence Service, which seems to have been quite incompetent; certainly its scouts either did not know or else neglected their work. Nevertheless, Ramesses himself contributed in some degree to the course of events in that his impetuosity made him too ready to act upon favourable news without considering its possible

[1]) *JEA* 7, 194.
[2]) Kuentz, 296ff.
[3]) *Ibid.* 304ff.
[4]) *Anc. Rec.* III, § 304.

falsity, though in extenuation it must be urged that even to the modern student it seems incredible that the Egyptian patrols should have failed to find any trace of a full-sized army. I suspect that, wearied by the long march, they went just far enough to take themselves out of sight of the main body and then went to sleep in the sun instead of doing their duty; certainly there can have been no attempt to scout round the city walls, or the Hittite army must inevitably have been discovered. At first the Hittite tactics were brilliant, but their extraordinary failure to use their infantry threw away their advantage; perhaps the nerve of their commander failed when he saw the execution done by a small force of determined Egyptians, or he may even have feared that the foot-soldiers would be cut up piecemeal while crossing the river to the scene of conflict. Another possibility, hinted at by BURNE, is that the cloud of dust raised by the melée so obscured the situation that he did not grasp the state of affairs until it was too late to mend matters.

Translations of the Bulletin and the Poem are given in an Appendix to this article.

APPENDIX

Translation of the Bulletin (KUENTZ, 328ff.).

328 Year 5, 3rd month of Summer, day 9, under the Majesty of King Ramesses II[1]), when His Majesty was in Djahi on his second victorious campaign. One awoke quietly in His
330 Majesty's tent[2]) on the ridge south of Kadesh, | and afterwards at dawn His Majesty appeared like the shining of the sun, having assumed the panoply of Mont. His Majesty proceeded northward and reached the vicinity south of the town of Shabtuna. And there came two Shasu of the tribes of Shasu to say to His Majesty: 'Our brethren who are chiefs of tribes are with the Hittite foe, and they have sent us to His Majesty to say, "We will do service to Pharaoh and we will forsake the Hittite foe".' And His Majesty said to them: 'Where are they, your brethren [who] sent you to tell this news to His Majesty?'. And [they] said [to His] Majesty: 'They are in the place where the wretched chief of Khatti is, for the Hittite foe is in the land of Aleppo on the north of Tunip; he fears Pharaoh too much to come southward since he has heard that [Pharaoh] is coming northward'.

But the Shasu spoke falsely these words which they spoke to His Majesty, for it was the Hittite foe who had sent them to see where His Majesty was, with a view to preventing
335 His Majesty's army from making itself ready to fight with the Hittite foe, | and the Hittite foe [had sent] these Shasu [to] speak these words to His Majesty, for he had come with his infantry and his chariotry[3]) and with the chiefs of all lands [which were in] the territory of the land of Khatti, their infantry and their chariotry, whom he had brought with him as allies to fight with [His Majesty's] army, he[4]) being stationed, equipped and ready behind Kadesh the Ancient[5]), His Majesty not knowing that they were there when the [two] Shasu [who were] in [the Presence] were questioned (?)[6]).

And His Majesty proceeded northward and reached the north-west of Kadesh, and His Majesty's army pitched camp there. And His Majesty sat on his throne of fine gold on the north-west of Kadesh, on the west side of the Orontes. And there came a scout who was in His Majesty's train with two scouts of the Hittite foe, and they were dragged into the Presence. And His Majesty said to them: 'Who are you?' And they said: 'We are ⟨from⟩ the

340 chief of Khatti; | he sent us to see where His Majesty is'. And His Majesty said to them: 'Where is he, that Hittite foe? Behold, I have heard that he is in the land of Aleppo on [the north of Tunip]'. And they said [to] His Majesty: 'Behold, the wretched chief of Khatti has come, together with the many countries which are with him whom he has brought with him as allies from all the countries which are in the territory of the land of Khatti, (namely) the land of Dardani, the land of Nahrin, of Keshkesh, of Masa, of [Pida]sa, the land of Kerkesh and of Lukki, the land of Carchemish, the land of Arzawa, the land of Ugarit, of Irun, the land of Insa, Meshent, Kadesh, Aleppo, and all the land of Kedy. They are equipped with their infantry and their chariotry and their weapons of war, and they are more numerous than the sands of the shore; behold, they stand equipped and ready to fight behind Kadesh the Ancient'.

Thereupon His Majesty summoned the captains into the Presence, to let them hear all the words which the two scouts of the Hittite foe had spoken in the Presence, and His Majesty said to them: 'Behold the way in which the commanders of troops, the governors of foreign lands and the captains of the land of Pharaoh have stood and said to Pharaoh every
345 day, | "The wretched chief of Khatti is in the land of Aleppo on the north of Tunip, having fled from before His Majesty since he heard the report 'Behold, Pharaoh has come'" — so said they daily to His Majesty. Behold, I have heard this very moment from the two scouts of the Hittite foe that the wretched Hittite foe has come with the many countries which are with him, even many men and horses like to the sand, and behold, they are standing hidden behind Kadesh the Ancient — so said they. Yet my governors of foreign lands and my captains who have authority over the land of Pharaoh were unable to tell us that they had come'.

And the captains who were in the Presence spoke, answering [His Majesty]: 'It is a great fault[7]) which the governors of foreign lands and the captains of Pharaoh have committed, this failing to make enquiry for themselves as to where the Hittite foe was, and (failing) to report it to His Majesty daily'. And the Vizier was commanded to hurry on His Ma-
350 jesty's army | while they were on the march south of the town of Shabtuna, in order to bring them to where His Majesty was.

While His Majesty was sitting and speaking with the captains, the Hittite foe came with his infantry and chariotry[8]) and also the many countries which were with him, and they crossed the ford south of Kadesh and charged into His Majesty's army while it was on the march all unknowing. And His Majesty's infantry and chariotry fled in disorder before them, northward to where His Majesty was, and the force of the Hittite enemy surrounded the retainers of His Majesty who were by his side. And His Majesty espied them[9]) as he waited impatiently (?)[10]), and he was enraged at them like his father Mont. He took weapons of war, and donned his mail, being like Sutekh in the moment of his pow-
355 er[11]); he mounted on 'Victories-in-Thebes' his great team, | and led quickly on, being quite alone. He was mighty, his heart stout, so that [none could] stand before him, all about him was as the heat of fire[12]), he consumed all the lands with his fiery blast, his eyes were fierce when he saw them, his might flamed like fire against them. He sought out no individuals (?)[13]) among the foreigners, for he regarded them as [straw][14]), but he charged into the force of the Hittite foe and the many countries with them, His Majesty being like Sutekh the very strong, like Sakhmet in the moment of her rage. And His Majesty slew the [entire] force of the wretched Hittite foe, together with his great [captains] and all his brethren, and likewise the chiefs of all the foreign lands who came with him; their infantry and their chariotry fell on their faces one on the other, His Majesty struck and slew them in their places and they

lay prostrate before his horses, although His Majesty was alone, none other being with him. And My Majesty[15]) caused the forces of the Hittite foe to fall on their faces, one on the other,
360 as crocodiles fall, | into the water of the Orontes. I was after them like a griffin, I attacked every land, although I was alone, for my infantry and chariotry had deserted me, none of them rallied. As I live, as Rēʿ loves me, as my father Atum favours me, as for all the matters of which My Majesty has spoken, I truly achieved them in the presence of my infantry and my chariotry.

Commentary

[1]) Substituted for the titulary of the inscription.

[2]) Cf. *JEA* 28, 6.

[3]) *Mšʿ·f nt-ḫtr·f*; the use of the possessive suffix after both words indicates that *mšʿ* here must be regarded as meaning 'infantry' as contrasted with 'chariotry'; so too e. g. KUENTZ, 220. 221. 228. 343. 360; in 350. 358, speaking of the Hittite chariot attack, it would seem that this combination has been repeated mechanically, since it is clear from the reliefs that the Hittite chariotry alone were involved in the action.

[4]) The Hittite commander.

[5]) Perhaps so called to distinguish the city from its namesake in Galilee. BREASTED's 'Kadesh the Deceitful' (*Anc. Rec.* III, § 320) appears to rest on a confusion between *iy* 'old' and *isft* 'deceit'.

[6]) *Wšd* determined with 𓌙 instead of 𓊃 (KUENTZ 337). The doubtful reading *mšd* of L 1 appears to be a *vox nihili* and should in all probability be regarded as reading *wšd* with L 2.

[7]) So L 1. 2; R 1; I 30 (KUENTZ 348); Lp 18 apparently reads *bn st* [*m*] *bḥ ʿ*; as a rhetorical question, 'Is it not a great fault?' *Nfr* in L 1. 2 suggests that here the text read 𓂋𓏏𓏏 after *wšb n*.

[8]) See n. 3 above; actually only chariots attacked.

[9]) I. e. the enemy.

[10]) *ʿḫʿ sḫ*, lit. 'standing hurrying'.

[11]) Var. 'like Baʿal in his moment'.

[12]) Lit. 'all his neighbourhood burned of fire'.

[13]) KUENTZ 356; L 2 *n ḏrʿ·n·f m ḫsstyw*; L 1 [*n*] *ḏrʿ·n·f* 𓊹 *m ḫsstyw*, where 𓊹 is perhaps an error for 𓊃. The sense is clearly that Ramesses did not seek out individual opponents among the enemy, but charged straight into the mass.

[14]) KUENTZ restores *dḥ* 'straw' on the basis of § 228 of the Poem = KUENTZ 288.

[15]) Ramesses himself speaks.

Translation of the Poem (KUENTZ, 212 ff.).

212 Here begins (the recital of) the victories of King Ramesses II[1]) in the land of Khatti, Nahrin, in the land of Arzawa, in Pidasa, in the Dardani, in the land of Masa, in the land of Kerkesh and Lukki, in Carchemish, in Kedy, in the land of Kadesh, in the land of Ugarit and Meshent, while His Majesty was a young ruler, active, without a peer, whose arms were strong and his heart stout, and his strength like Mont in his moment.

Here a formal encomium of the king has been omitted as irrelevant.

220 | Now His Majesty had made ready[2]) his infantry and his chariotry and the Sherden in His Majesty's captivity, whom he had carried off in his victories[3]), they having been equipped with all their weapons, and battle orders had been given to them. And His Majesty departed northward, his infantry and his chariotry with him, and he made a good start with the march[4]). In Year 5, 2nd month of Summer, day 9[5]), His Majesty opened the fortress of Tjel, being mighty like Mont when he goes forth, with all lands trembling before him,

while their chieftains brought their tribute, and all the disaffected came bowing through fear of the might of His Majesty. And his army travelled upon the narrow ways as though upon the roads of Egypt.

Now after some days had passed, His Majesty was in Raʿmesse-miamūn, the city which is in the Valley of the Cedar, and His Majesty proceeded northward. Now when His Majesty reached the hills of Kadesh, His Majesty advanced like Mont, Lord of Thebes, and crossed
225 the ford of the Orontes | in the first army of Amūn-Who-Gives-Victory-to-Usimarēʿ-sotpenrēʿ, and His Majesty reached the town of Kadesh. Now that wretched foe of Khatti had come and had assembled all the lands from the ends of the sea; the entire land of Khatti had come, Nahrin also, Arzawa and Dardani, Keshkesh, Masa, Pidasa, Irun, Kerkesh, Lukki, Kizzuwatna, Carchemish, Ugarit, Kedy, the entire land of Nuges, Meshent and Kadesh. He had not omitted a single country which was not brought of all the distant lands, their chieftains being with him, each one with his infantry and chariotry, an unequalled multitude. They covered the mountains and the valleys, they were like locusts in their multitudes. He left no silver in his land, he cleared it of all its goods and gave them to all the lands to bring them with him to battle.

230 | Now that wretched foe of Khatti and the many countries which were with him were stationed, concealed and ready, to the north-east of the city of Kadesh[6]). And His Majesty was alone with his retainers, the army of Amūn marching behind him, the army of Prēʿ crossing the ford near the south of the town of Shabtuna, a mile and a half[7]) away from where His Majesty was, the army of Ptaḥ to the south of the town of Ironama, and the army of Sutekh marching on the road; His Majesty had made a first battle-force of all the foremost of his army while they were on the shore in the land of the Amor[8]). But the wretched chief of Khatti stood in the midst of the army which was with him, and came not forth to fight for fear of His Majesty, but caused the men and horses to come, even a very great
235 multitude like the sand, being three men to a team, | equipped with all manner of weapons of war, and they were stationed in concealment behind the city of Kadesh.

Then they came forth from the south side of Kadesh and they charged the army of Prēʿ in its middle while it was on the march, knowing nothing and unprepared for battle, and the infantry and the chariotry of His Majesty fled in disorder[9]) before them. Now His Majesty was halted on the north of the city of Kadesh, on the west bank of the Orontes, and they came to tell His Majesty. And His Majesty appeared like his father Mont, he seized his weapons of war, he arrayed himself in his mail, he was like Baʿal in his hour. The great team which bore His Majesty was 'Victories-in-Thebes' of the Great Stable of Usimaʿrēʿ-sotpenrēʿ-beloved-of-Amūn. And His Majesty drove into the rout[10]), he charged alone into the battle
240 of the Hittite foe, none other being with him. And His Majesty went to look about him | and he found 2,500 chariotry surrounding him, his way out being through all the light troops of the Hittite foemen, together with (those of) many countries who were with them, from Arzawa, Masa, Pidasa, Keshkesh, Irun, Kizzuwatna, Aleppo, Ugarit, Kadesh and Lukki, three to a team acting in unison.

There was no captain with me, I had no charioteer[11]),
No soldier of the army, no shield-bearer,
My infantry and my chariotry in flight[12]) before them,
For not one stayed to fight with them.
Then said His Majesty: What is it, O my father Amūn?

Does it appertain to a father to be forgetful of his son?
Is this which I have done an act without thee?
Do I not go or stand still at thy word?
I have transgressed no decree which thou hast commanded.
How much too great is he, the great lord of Egypt,
To permit foreigners to approach his path!
What are these Asiatics to thee, O Amūn,
The wretches who know not God?
Have I not made for thee many great monuments
And filled thy temple with my booty:
Built for thee my Mansion of Millions of Years,
Made over to thee my property?[13])
I have dedicated to thee the whole of every land
To supply thine offerings:
I have caused to be sacrificed to thee tens of thousands of oxen
And all manner of sweet-scented herbs.
I have neglected no good deeds,
So as to avoid doing them in thy court.
I have built for thee great pylons,
I have myself erected their flag-staves,
I have brought thee obelisks from Elephantine,
I have myself presented stones.
I have brought to thee ships from the sea,
To convey to thee the revenues of the lands.
Therefore let men say:
Success attends the least act
For him who relies on thy guidance;
Good comes to pass for him who heeds thee,
And men will serve thee with loving hearts.
I have called upon thee, O my father Amūn,
For I am in the midst of a multitude of foes whom I know not,
All lands are arrayed against me,
And I am alone myself, no other with me.
My many infantry have abandoned me,
Not one of my chariotry looks toward me,
When I cry out to them,
None of them hearken to me when I call.
But I have found that Amūn is better for me
Than millions of infantry,
Than hundreds of thousands of chariotry,
More than ten thousand brethren or children
United in one desire.
There are no labours of a multitude of people,
But Amūn is better than them.
I have come hither because of the counsel of thy mouth, O Amūn,
And I have not overpassed thy counsel.

I made prayers in the ends of the lands,
My voice re-echoed in Southern On,
And I found that Amūn came when I called upon him,
He stretched out his hand unto me[14]) and I was glad,
He called to me in my very hearing[15]):
Forward! I am with thee, for I am thy father,
My hand is with thee,
And I am better than a hundred thousand men,
For I am lord of victory, who loves valour.
And I found my heart become stout,
My breast rejoiced,
And all that I did succeeded.
I was like Mont!
I shot to my right,
I captured to my left,
I was like a raging Sutekh in their sight.
I found 2,500 chariots with myself in the middle of them,
Which fell prostrate before my horses:
None of them found his hand to fight,
But their hearts fainted in their bodies through fear of me,
All their arms were weakened and they could not shoot,
They found no heart to cast their javelins,
And I caused them to plunge into the water as do crocodiles.
They fell on their faces one on top of another,
And I slew among them at will:
Not one looked behind him,
None other turned him back,
He of them who fell did not get up again.
And the wretched chief of Khatti
Stood in the midst of his infantry and his chariotry
And beheld how His Majesty fought all alone,
Having neither infantry nor chariotry with him,
And he stood turning hither and yon through fear.
And he caused many captains to come,
Each one of them with his chariotry,
Equipped with weapons of war:
The chief of Arzawa and he of Masa;
The chief of Irun and he of Lukki;
The chief of Dardani and he of Keshkesh[16]);
The chief of Carchemish and he of Kerkesh:
He of Aleppo and the brethren of him of Khatti,
They being assembled in one place.
They totalled 1,000[17]) chariots,
And came straight forward into the fire.
I thrust myself into them, being like Mont,
In a moment I had given them the taste of mine hand.

I massacred them, they being slain in their places,
One calling to another among them, saying:
This is no mortal who is among us,
But Sutekh great of strength, Baʿal in the flesh;
These are no human deeds which he is doing,
for they are (done) by one alone,
Who attacks hundreds of thousands
Without infantry or chariotry with him.
Come quickly, let us flee from before him,
That we may seek life for ourselves,
That we may breathe the air.
Behold, he who brings himself to approach him,
His hands and all his limbs are weakened;
None can take the bow, nor the javelin either,
When one sees him arrive running the course!
And His Majesty pursued after them like a griffin,
I slew them and relaxed not.

I raised my voice to shout to my army, saying:
Steady yourselves! Steady your hearts, my soldiers!
Behold ye my victory while I was alone!
Amūn is my protector, his hand is with me.
How cowardly are your hearts, my chariotry!
It is not fitting to trust in you!
Is there one of you to whom I have not done[18]) a good deed in my land?
Had I not arisen as king[19]) ye would have been poor men,
But by my will I have caused you to act as chiefs every day,
I have placed the son in possession of his father's property,
I have removed all evil which was in this land,
I have remitted to you your dues,
I have given to you the other things which had been taken from you.
Whosoever makes a petition, 'I will do so'[20]), say I to him daily.
Never did any king such things for his infantry
As I have done at your desire:
I have allowed you to dwell in your towns,
There was no conscription of soldiers,
And my chariotry likewise, I gave them a road to their cities,
That I might find them also on the (appointed) day,
In the hour of engaging in battle.[21])
But behold, ye have all done a cowardly act,
There stood no man among you
To put his hand with me while I fought.
As the soul of Amūn endures,
Would that I were in Egypt,
Like my fathers who had never seen the Syrians,
And who had never fought with them at speed!

But none of you came, to tell his news in the land of Egypt[22]).
O what a good deed unto him who dedicated many monuments
In Thebes the city of Amūn
Was the fault which my infantry and my chariotry committed,
Too great to tell!
But behold, Amūn gave me his strength
Although I had neither infantry nor chariotry with me,
He caused every distant land to see
My victories through my strong arm.
I was alone, no captain following after me,
No charioteer, no infantryman, no officer,
Yet the lands beheld me,
To tell of my name as far as distant lands unknown.
As for all who escaped mine hand among them,
They stood turned about and watching what I did;
As for my attacking millions of them,
Their feet stood not firm and they fled:
And all those who shot at me,
Their arrows were scattered when they attacked me.

Now when Menna my shield-bearer saw
Thata great press of chariots surrounded me,
Hed fainted, his heart weakened,
And a very great fear entered into his body.
He said to His Majesty: My good lord,
Thou valiant ruler, great saviour of Egypt on the day of battle,
We stand alone in the midst of the foe.
Behold we are abandoned ⟨by⟩ the infantry and the chariotry;
For what reason[23]) standest thou to save them?
Let us get clear[24]), that thou mayest save us,
O Usimaʿrēʿsotpenrēʿ![25])
Thereupon said His Majesty to his shield-bearer:
Stand firm, hearten yourself, my shield-bearer;
I will charge them like the swoop of a falcon,
Slaying and massacring and casting to the earth.
What is in thine heart regarding these poltroons,
On millions of whom my countenance does not shine?
His Majesty then rushed on
And charged full tilt into the middle of the foe;
Six times charged he into them.
I was after them like Baʿal in the moment of his power.
I slew them and relaxed not.
Now when my infantry and my chariotry saw
That I was like Mont, that mine arm was strong,
And that Amūn my father was with me helping me[26]),
And that he made all lands into straw before me,

They brought themselves one by one
To approach the camp at eventide,
And they found all the lands into which I had charged
Lying prostrate in their blood,
Even all the goodly warriors of Khatti,
Even the children and the brethren of their prince,
For I had made the field of the land of Kadesh white[27])
And none knew where to tread because of their multitudes.

And my infantry came to praise me,
Their faces [glad?] at seeing what I had achieved:
My captains came to magnify my strong arm,
And my chariotry likewise boasting in my name and saying:
Hail, O goodly warrior, who makest the heart firm,
Thou hast saved thine infantry and thy chariotry!
Thou art the son of Amūn, who achievest with thine own hands:
Thou hast destroyed the land of Khatti by reason of thy mighty arm:
Thou art a goodly warrior, and there is none like thee,
A King who fights for his army on the day of battle;
Thou art great-hearted, foremost in the ranks,
And all the lands together cannot glance at thee;
Thou art greatly victorious in the presence of thine army,
In the face of the entire land!
There is no speaking boastfully,
O Protector of Egypt, curber of lands;
Thou hast broken the back of Khatti for ever!

Then said His Majesty to his infantry,
His captains and also his chariotry:
Pray what about you, my captains,
My infantry and my chariotry,
Who shirked the battle?
Was there no one who acted so that he might brag in his town
That he came and was valorous in the presence of his lord,
Fair of name indeed in battle,
Whom men praised since the beginning
Because of his strong arm?
Have I not done good to each one of you?
As for your abandoning me in the midst of the foe,
How fortunate is he who was with you!
Lives he yet?[28])
As for your taking the air[29]) while I was alone,
Knew ye not in your hearts that I am your iron rampart?
What will men say when they hear of it,
That ye left me alone without a comrade,
And that there came to me no captain, no officer, no soldier,
To set his hand by mine?

But I fought and attacked a million countries alone;
I was on Victories-in-Thebes and Mut-is-content my great horses,
And they it was whom I found to help me
While I was alone fighting many countries;
I have vowed that I myself shall cause them to eat fodder[30])
In my presence every day
When I am in my palace,
For they it was whom I found in the midst of the foe,
Together with the charioteer, Menna my shield-bearer,
And my officers of the Household[31]) who were at my side:
These were present with me in the battle.
Behold I found them when My Majesty returned in valour and strength
Having felled hundreds of thousands altogether with my strong arm.

When the land became light,
I marshalled the ranks in the battle[32]),
I was ready to fight like a fierce bull.
I seemed to them like Mont,
Being equipped in the panoply of valour and victory.
I charged into the embattled ranks like the swoop of a falcon
And She who was upon my head[33]) felled for me mine enemies,
She sent her flaming blast into the faces of my foes.
I was like Rēʿ when he appears in the morning,
And my rays burnt the bodies of the rebels.
And one shouted to the other among them:
Beware! Guard yourselves! Go not near him!
Behold it is Sakhmet the Great who is with him,
She is with him on his horses, her hand is with him!
As for anyone who goes to approach him,
A flaming blast comes to burn his body!
And they fell to standing afar off
And making obeisance with their hands before me,
And I prevailed against them,
I slew among them and relaxed not,
And they were prostrate before mine horses,
Lying cast down in an heap in their own blood.

And the wretched chief of Khatti sent
And did homage to my name as to that of Rēʿ, saying:
Thou art Sutekh, Baʿal in the flesh,
The terror of thee is a flame
In the land of Khatti.

And he sent his ambassador[34]) with a letter in his hand having upon it the great name of My Majesty, apprising the Majesty of the Palace of Horus The-Victorious-Bull-Beloved-of-Truth, the Sovereign who protects his army, on whose arm is strength, Rampart of his

soldiers on the day of battle; King of Upper and Lower Egypt Usimaʿrēʿ-sotpenrēʿ, Son of Rēʿ, Lion lord of strength, Raʿmesse-miamūn, given life for ever: —

'Thus saith this thy servant, informing thee that: Thou art the Son of Rēʿ who came
315 forth from his body, and he has given to thee all lands together. | As for the land of Egypt and the land of Khatti, yea they are thy servants and lie under thy feet; Prēʿ thine august father has given them to thee. Prevail not over us! Behold, thy might is great and thy strength is heavy over the land of Khatti; is it well that thou shouldst slay thy servants? Thy glance is fierce themward and thou art not kindly; behold, thou didst slay hundreds of thousands but yesterday, and today thou hast returned and hast left (us) no heirs. Let not thine utterance be harsh, O victorious King, for peace is better than battle: give us breath!'

And My Majesty started homeward in life and dominion[35]), I was like Mont in his
320 moment when his assault has succeeded. | And My Majesty caused that there be brought in all the chief officers of my infantry and my chariotry, and all my captains, they being assembled in one place, and they were made to hear the matter about which the wretched chief of Khatti had written. And they said with one voice: 'Very excellent is peace, O Sovereign our lord! There is no reproach in peace when thou makest it, but who can oppose (?)[36]) thee on the day of thy wrath?'.

And My Majesty commanded his words to be heard, and I turned my steps peacefully southward. And His Majesty arrived safely at To-mery with his infantry and his chariotry, possessing all life, stability and dominion, the gods and goddesses protecting his body, because he had crushed all lands through the fear of him and his strength had protected his
325 army, all lands giving praise to his fair countenance. | And One arrived safely at To-Mery, at Pi-Raʿmesse-miamūn-Great-of-Victories, and rested in peace in his palace of life and dominion like Rēʿ who is in his horizon, all the gods of this land greeting him and saying: 'Welcome, O our beloved son Ramesses!' And they granted to him a million jubilees for ever on the throne of Rēʿ, all flat-lands and hill-countries having fallen prostrate under his feet for ever and ever.

Commentary

1) Substituted for the titulary.

2) A lengthy prologue in prose describing the circumstances in which Ramesses came to be isolated.

3) I. e. Sherden prisoners-of-war serving as auxiliary troops in the Egyptian army.

4) For the expression *ỉsp tp-wꜣt nfrt* 'make a good start' on a journey see also *Urk.* IV, 322, 7; on *tp-wꜣt* see also *JEA* 38, 21, n. 3; used of the beginning of a reign, Turin 1447, quoted Gardiner, *Eg. Gramm.*³ § 301.

5) According to the Bulletin, the battle took place exactly one month later, on the 9th day of the 3rd month, as remarked already by Breasted, *Anc. Rec.* III, p. 143, n. *a*.

6) See above, p. 96, n. 5.

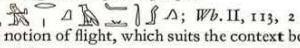
7) Lit. 'in the distance of an *ỉtr*'.

8) Cf. *AEO* I, 188*f.

9) Lit. 'fainted'.

10) *ḫtʿ·n ḫrp n ḥm·f m ỉfd*; somewhat similarly Kuentz 285. *Ḫrp* is used of driving cattle *Paheri*, 3; for *m ỉfd* cf. *wṯḫ m ỉfd* 'flee in rout', Armant Stela, 14; *ʿḳ m ỉfd* 'charge full tilt' into an enemy cf. Kuentz 286.

11) Here begins the poem proper.

12)  ; *Wb.* II, 113, 2 renders *mrḫḫt* as 'Beute', but the determinatives certainly convey the notion of flight, which suits the context better and is more in accord with the facts as we know them.

13) Lit. 'given to thee my property by deed'.

14) Lit. 'he gave to me his hand with me'.

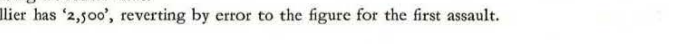
15) Lit. 'he called out behind me from face to face'.

16) Following P. Sallier here.

17) P. Sallier has '2,500', reverting by error to the figure for the first assault.

18) Lit. 'is there not one of you to whom I have done . . .'.

19) Actually a rhetorical question, 'Did I never arise as king? Then ye were poor men'.

20) *'Iry·i mk wỉ*, lit. 'I will act, behold me'; a more developed form of this expression is  'I will do so, I will do so', *Horus and Seth*, 12, 1; sim. 2, 9; cf. also  'I will do so', *Wenamun*, 1, 5.

21) I. e. they were not permanently mobilized, but were allowed to go to their homes, provided that they were ready for service when called upon.

22) Probably meaning 'But none of you came to do anything you could boast of at home in Egypt'.

23) *Ḫr r n ỉḫ*, lit. 'because of the utterance of what?'.

24) A use of *wʿb* to which I know no parallel, but the sense seems certain.

25) The  sign before the cartouche (actually above it) in the hieroglyphic texts is doubtless only a formal adjunct of the cartouche and is not to be read; the hieratic version of P. Sallier does not show it.

26) *'Imn pzy·i it ḥnʿ·i n sp*, lit. 'Amun my father was with me together'.

27) I. e. with the bodies of the slain.

28) The words *ʿnḫ tr* are somewhat obscure, but despite all difficulties and objections, I feel that sense can be made of them only by regarding *ʿnḫ* as old perfective, lit. 'Pray is he alive?, referring back to the subject in *sḫḳ sw*. The whole sentence is bitter sarcasm.

29) Another sarcastic reference to the panic.

30) For the sense of *ḫzm* here cf. *Wb.* IV, 231, 9; the passage reads literally 'I hold firm to my causing them to eat . . .'.

31) Lit. 'the servitors of the audience-hall', but the reference is clearly to the Sovereign's bodyguard.

32) Here begins the account of the second day's battle.

33) The royal uraeus spitting fire at the king's enemies.

34) A prose epilogue describing the cessation of hostilities.

35) On *wꜣs* 'dominion' see *JEA* 36, 12.

36) For *ṯzy* 'oppose' cf. *Wb.* V, 231, 7.

Zu den Namen ägyptischer Fürsten und Städte in den Annalen des Assurbanipal und der Chronik des Asarhaddon

Von Gerhard Fecht

Die Nennungen ägyptischer Fürsten und Städte in den Annalen und Berichten assyrischer Könige sind in zweifacher Hinsicht von besonderer Bedeutsamkeit. Einmal sind sie uns wichtig als historische Quelle und werden auch als solche in den historischen Darstellungen gewürdigt. Zum andern sind diese Umschreibungen wesentlich für alle Untersuchungen über die Entwicklung der ägyptischen Vokale, denn sie bilden sowohl mengenmäßig wie in der Einheitlichkeit einer geschlossenen Gruppe das ergiebigste und verläßlichste Auskunftsmittel für die Vokalisation der assyrischen Zeit; demgemäß wurden sie in der grundlegenden Bearbeitung von Hermann Ranke, *Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation*[1]) berücksichtigt (S. 4 und S. 26ff.). Der Versuch einer Ergänzung der von Ranke und anderen erarbeiteten Deutungen und der daraus zu ziehenden Folgerungen für die Geschichte dieser an ägyptischen Quellen so armen Zeit sei dem hochverehrten Jubilar dargebracht.

1. Der Name des Fürsten von Mendes (Assurbanipal-Annalen)

Ranke gibt in *KM* S. 27 keine Deutung des keilschriftlichen *bu/pu-a-a-ma*, das er *Bu³āma* oder *Bujama* liest[2]). Wenn wir die gleichermaßen berechtigte Umschreibung *Pujama* wählen, wird die Identität mit dem im Neuen Reich mehrfach belegten Personennamen *P³-jm* „das Meer" (Ranke, *Personennamen* I, 100, 15) deutlich.

Zwei Eigentümlichkeiten, das *u* nach dem *p* des Artikels und das auslautende *-a* erfordern eine kurze Erklärung:

a) Für die *u*-Färbung eines Vortonvokals nach einem *p* in keilschriftlichen Umschreibungen der assyrischen Zeit sei auf *Punubu* (*Pr-nbw*, *KM* S. 33), *Puṭiḫūrū* (*P³-dj-ḥrw*, *KM* S. 33), *Puṭubešti* (*P³-dj-bȝst·t*, *KM* S. 33) und *Puṭumḫēše* (*P³-dj-mȝ³j-ḥzȝ*, *KM* S. 34) verwiesen. Es handelt sich offensichtlich um Assimilierung des unbetonten und daher weniger deutlich artikulierten Vokals an den Konsonanten: In Angleichung an das labiale *p* wird *ă* oder *ĕ*[3]) zu *ŭ*.

b) Für das bedeutungslose auslautende *a*, das die gleiche Vokalfärbung wie der Tonvokal aufweist, vergleiche u. a. assyrisch *Ḫūru* für **ḫōr* (*Ḥrw*, *KM* S. 29), *Punubu* für **punūb* (*Pr-nbw*,

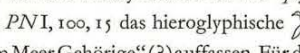
[1]) Anhang zu den *AAW* Berlin 1910; im folgenden zitiert als *KM*.

[2]) Die Gruppe *a-a* kann in assyrischer Zeit als *ja* gelesen werden (*KM* S. 64, Anm. 8). Die Idee Spiegelbergs, in *pu-a-a-ma* ein ägyptisches *P³-wrm* wiederfinden zu wollen (*ZA* 15, S. 396), wurde von Ranke mit gutem Grund unberücksichtigt gelassen: Das Fehlen des *r* macht die Gleichung hinfällig. Eine Aufzählung aller ihm bekannten Träger des Namens *P³-wrm* findet sich bei Spiegelberg, *JEA* 15, S. 80f. Spiegelberg, *loc. cit.* S. 81 glaubt an libyschen Ursprung des Namens, Breasted, *Ancient Records* IV, S. 421 Anm. g hält ihn für nubisch.

[3]) In den neubabylonischen keilschr. Umschreibungen ist *pȝ-dj-* stets *paṭ(a)-* vokalisiert, in griech. Zeit lautet es meist *πετε-*, seltener *πατα-*, *πατε-* (Beispiele *KM* S. 48, Fr. Preisigke, *Namenbuch* s. v.); isoliert ist griech. *ποτα-* in *Ποτασιμτο* für *Pȝ-dj-ẓmȝ-tȝwj* aus der großen Söldnerinschrift von Abusimbel (6. Jh. v. Chr.). — Weitere Belege für diese Assimilationserscheinung sind griech. *ουβαστις*, kopt. **ⲟⲩⲃⲁⲥⲧⲓ** u. ä. "Bastet" in zahlreichen Zusammensetzungen (Beispiele *KM* S. 47; vgl. auch S. 33, Anm. 4). Anfänge der Assimilation sind schon sehr früh festzustellen, so ist z. B. der erste Vokal in keilschr. *pušiu* "die Türe" (Dyn. 18, Smith/Gadd, *JEA* 11, S. 237f. = *pȝ sbȝ*, kopt. **ⲡⲓⲥⲃⲱ**) in dieser Weise zu erklären.

KM S. 33), *Paqruru* für **paqrūr* (*Pȝ-qrr*, *KM* S. 31) und *Kūsu* neben *Kūsi* für **kōš* (*Kȝš*, *KM* S. 30). Ursache dieser Erscheinung ist letztlich der Abfall der Kasusendungen im gesprochenen Assyrisch, der die Verwirrung und auch unberechtigte Setzung von Auslautvokalen bewirkte, die nach dem Vorbild der historischen Schreibungen beibehalten waren (vgl. W. von Soden, *Grundriß der Akkadischen Grammatik*, § 63e, ferner vielleicht auch § 18e).

Der Name *P³-jm* hat also in assyrischer Zeit wie **pujăm* gelautet.

Ranke wollte in *PN* I, 100, 15 das hieroglyphische  u. ä. fragend als *P³-(n-)jm* „der zum Meer Gehörige" (?) auffassen. Für die Lesung *P³-jm* (ohne Ergänzung eines *n* nach *pȝ-*) und die Übersetzung „das Meer" sprechen die Namen *Jm* „Meer" (*PN* I, 56, 4 NR) und *Jmn-pȝ-jm* „Amun ist das Meer" (griechisch *Αμφιωμις*; *PN* I, 415, 6 Spätzeit), zu dem *P³-jm* eine Kurzform sein mag.

In mehreren griechischen Umschreibungen ist dieses *P³-jm* erhalten. Hier sind offenbar zwei Varianten zu unterscheiden: Griech. *Πειωμις* (= *pjŏm*) muß *P³-jm* umschrieben werden; es stammt aus dem 3. Jhd. n. Chr.[1]). *Παιομ* (6. Jhd. n. Chr.), *Παιαμ* (byzant.; 2. Jhd. n. Chr.?), und fem. *Ταειαμ* (byzant.) geben dagegen **P³-n-jm* bzw. **T³-n-jm* wieder[2]).

Auf ägyptischer Seite kann ich den Fürsten **Pujam* leider nicht inschriftlich nachweisen. Wenigstens läßt sich aber zeigen, daß sein Name im Kreis der unterägyptischen Kleinfürsten nicht isoliert dasteht. Auf der ptolemäischen Statue *CCG* 687 trägt der Vater des Gouverneurs von Tanis *Jmj-r³-jḥw* den Namen *Jmn-p³-jm*[3]); ein spätptolemäischer Stratege von Mendes (!), das auch in den Inschriften des Gouverneurs von Tanis genannt wird (Kees, *NAWG* 1944, S. 174), war *Jmn-pȝ-jm*, Sohn des *P³-jmj-r³-jḥw* (Ranke, *JAOS* 73 [1953] S. 193ff.). Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen diesen beiden Strategen sind sehr wahrscheinlich (Ranke, *l. c.* S. 198). Auch zu dem **Pujam* der Assyrerzeit mag eine solche Beziehung bestehen; das dreimalige Vorkommen des seltenen Namenselementes *pȝ-jm* ist schwerlich Zufall[4]).

Meine Lesung und Deutung von *Pujama* nahm Ranke a. a. O., Anmerkung 7 (S. 194) an.

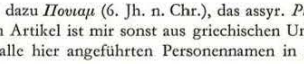
2. Der Name des Fürsten von *Piḫattiḫurunpiki* (= Atfîḥ?) (Assurbanipal-Annalen)

Ranke umschreibt den Namen in *KM* S. 29 als *ip-ti-ḫar-ṭi-e-šu* (*Iptiḫarṭešu*) und deutet ihn als *Ptḥ-jr-dj-sw* „Ptah ist es, der ihn gegeben hat". Daß hier ein mit dem Element *jr-dj-sw* gebildeter Name vorliegt, ist zweifellos[5]). Gegen die von Ranke vorgeschlagene und seitdem, soweit ich sehe, nie bezweifelte Lesung des Gottesnamens als *iptiḫ-* (**pteḫ-* o. ä.) „Ptah" bestehen jedoch starke Bedenken.

[1]) Wie verhält sich dazu *Πουιαμ* (6. Jh. n. Chr.), das assyr. *Pujama* Laut für Laut zu entsprechen scheint? Die Lautung *pu-* für den Artikel ist mir sonst aus griechischen Umschreibungen der Ptolemäerzeit und später nicht bekannt. — Wie alle hier angeführten Personennamen in griech. Umschrift ist *Πουιαμ* in Preisigke, *Namenbuch* zu finden.

[2]) Zu weiteren mit *jm* "Meer" gebildeten Namen vgl. Ch. Kuentz in *Études de Papyrologie* 2 (1934), S. 54f., wo auch Parallelbildungen mit *ḥʿpj*, *mw* und *Νεῖλος* angeführt sind, und erstmalig die richtige Etymologie von *Αμφιωμις* gegeben wurde.

[3]) Siehe H. Kees, *Tanis* (*NAW* Göttingen 1944, S. 172ff.).

[4]) G. Daressy publizierte in *ASAE* 17 (1917) S. 23f. den Statuentorso eines Tefnacht aus Mendes aus persischer oder frühptolemäischer Zeit; der Vater dieses Tefnacht trägt den Namen  , der aber gewiß als Kurzform eines auf *jmw* „sie" (eos) endenden Namens, nicht als *jm* „Meer" aufzufassen ist (vgl. zur Schreibung die Vollnamen Ranke, *PN* I, 387, 19. 22; 388, 2). — Bei Pianchi heißt der Fürst von Mendes *Ḏd-jmn-jw·f-ʿnḫ*, sein Sohn *ʿnḫ-ḥrw*.

[5]) Vgl. das entsprechende *Amurṭeše* oder *Aḫarṭeše* (*Jmn-jr-dj-sw* oder *Jʿḥ-jr-dj-sw*), *KM* S. 27.

Nicht allzu großes Gewicht soll der immerhin unbestreitbaren Tatsache zugemessen werden, daß in den assyrischen Umschreibungen überall da, wo wir annehmen müssen, daß im Anlaut eines Wortes eine Doppelkonsonanz stand, der bei der keilschriftlichen Wiedergabe benötigte Hilfsvokal zwischen den beiden Konsonanten, nie aber vor ihnen zu stehen kommt: *Ḫimuni* für **ḥmūn* „Hermopolis" (*KM* S. 28, kopt. ϣⲙⲟⲩⲛ), *Šijāutu* für **sjaut* „Assiut" (*KM* S. 35, kopt. ⲥⲓⲟⲟⲩⲧ).

Zu dieser Unstimmigkeit des anlautenden *i-* (bzw. *e-*) tritt als gewichtiges Argument die *i*-Vokalisation des Tonvokals von *ptaḥ* in *iptiḥ-*; denn die starke Enttonung des *a* zu *e* (*i*) (vgl. *KM* S. 79 Anm. 2) ist gerade vor *ḥ* sehr unwahrscheinlich. Noch im Koptischen hat sich ja der alte *a*-Vokal sehr häufig vor einem *ḥ* gehalten[1]).

Die somit recht problematische Lesung *ip-ti-ḫar-ṭi-e-šu* kann nur dann angenommen werden, wenn keine andere, bessere Lesung möglich ist. Eine solche ist aber unschwer zu finden. Das Keilschriftzeichen *ḫar* ist mehrdeutig, es kann u. a. auch *mur* gelesen werden (*KM* S. 27 mit Anm. 1, S. 31 Anm. 2). Wenn wir diesen Lautwert einsetzen, kommen wir auf *ip-ti-mur-ṭi-e-šu*, eine phonetisch restlos befriedigende Wiedergabe des aus der Spätzeit belegten Namens *nfr-tm-jr-dj-sw* „Nefertem ist es, der ihn gegeben hat" (*PN* I, 200, 25).

Die Schreibung ist als **eftemurtēis* o. ä. aufzufassen. Der unbetonte Vokal zwischen dem labialen Nasal *m* und dem *r* ist, wie in den assyrischen Umschreibungen des öfteren nach und vor Labialen, zu *u* geworden[2]). Das in der dritten Silbe vor dem Hauptton stehende Element *nf(r)* ist zu *ef-* enttont wie in griech. *Ἰφθιμις* (3. Jhd. v. Chr., Fr. Preisigke, *Wörterbuch der Papyrusurkunden* III S. 390) und *Πατευτημις*, *Πετευτημις* (*Pȝ-dj-nfr-tm*, 2. Jhd. v. Chr.) neben dem besser erhaltenen *Νεφθημις* (3. Jhd. n. Chr.) etc.[3]).

Leider läßt sich auch dieser **Eftemurteis* in ägyptischen Dokumenten noch nicht finden, womit er das Schicksal der meisten der in der assyrischen Liste genannten Fürsten teilt.

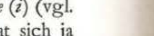
3. Der Ortsname „*Ta-a-a-ni*" (Assurbanipal-Annalen)

G. Steindorff hatte diesen Ortsnamen in *Beiträge zur Assyriologie* I, S. 609 mit This (kopt. ⲑⲓⲏ) identifizieren wollen, was Ranke in *KM* S. 35 Anm. 2 mit Recht wegen der abweichenden Vokalisation ablehnt. Eine eigene Deutung der Schreibung *Ta-a-a-ni*, die er *Tajani* oder *Tāȝani*, weniger wahrscheinlich *Taȝaiṇi* lesen möchte, gibt Ranke freilich nicht.

Ta-a-a-ni wird in den Annalen als zweitletzte Stadt vor Theben genannt. Die Reihenfolge der oberägyptischen Städte ist: *Piḫattiḫururupiki* (Atfîḥ?), *Pišapṭiȝā* (*Pr-spdw-ʿȝ*, nach dem faijumischen Lautstand des auslautenden **ʿa* „groß" wohl in der Gegend des Faijum anzusetzen), *Paḫnuti* (Lage unbekannt), *Šijāutu* (Assiut), *Ḫimuni* (Aschmunen), *Ta-a-a-ni*, *Nīȝ* (Theben). So wie die Städte Unterägyptens vor den Städten Oberägyptens aufgeführt werden, sind auch die oberägyptischen Städte selbst im allgemeinen im Sinne der Nord-Süd-Richtung aufgezählt, allerdings mit der Einschränkung, daß *Šijauti* vor *Ḫimuni* genannt ist, obwohl es südlich von diesem gelegen ist. Wir ziehen daraus den Schluß, daß *Ta-a-a-ni* nicht allzuweit von Theben lag; ob es nördlich oder südlich davon anzusetzen ist, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, zumal ja mit Necho von Memphis und Sais als erstem und *Mantime⟨an⟩ḫē* von Theben als letztem die wichtigsten der aufgezählten Fürsten offensichtlich absichtlich an den Anfang und an das Ende der Liste gesetzt wurden.

Die Assurbanipalannalen sind nicht frei von Schreibfehlern: Der PN **Mantimeḫē* ist fälschlich *Mantimeanḫē* geschrieben (*KM* S. 30 Anm. 2), der PN **Bukurninip* ist zu *Bukurninip* entstellt (*KM* S. 27 Anm. 3), für den PN *Pišamelkei* findet sich zweimal das verschriebene *Tušamelkei* (*KM* 32 Anm. 1) und für den Stadtnamen *Pišapṭiȝā* die unrichtige Variante *Pišapṭinuti* (*KM* S. 32 Anm. 4), die durch *Paḫnuti* beeinflußt ist, das in der nächsten Zeile steht. Diese Fehler und wohl noch andere, die sich in den bisher ungedeuteten Umschreibungen verbergen mögen, machen deutlich, daß die Annalen in der uns vorliegenden Gestalt durch die Hände von Schreibern gegangen sind, welche die ihnen unverständlichen ägyptischen Namen nicht immer richtig kopiert haben.

Da es tatsächlich unmöglich zu sein scheint, eine der von Ranke vorgeschlagenen Lesungen mit einem ägyptischen Ortsnamen in Verbindung zu bringen, kommen wir auf Grund der eben angestellten Überlegung zu der Vermutung, daß das merkwürdige *Ta-a-a-ni* verschrieben ist. Wenn durch eine leichte Konjektur die Umschreibung des Namens einer Stadt gewonnen werden kann, die näher bei Theben liegt als Assiut, so sind wir zu dieser Konjektur zweifellos berechtigt.

Die Keilschriftschreibung ist  (*ta*) —  (*a*) — (*a*) — (*ni*); das erste Zeichen (*ta*) ist von dem Zeichen für *šu* durch den dritten senkrechten Keil unterschieden, außerdem durch die etwas andersartige Anordnung der drei kleinen waagrechten Keile, deren Schreibung aber oft variiert, zur Unterscheidung von Zeichen jedenfalls nicht geeignet ist. Auf das erste Zeichen folgt (*a*), das mit einem senkrechten Keil beginnt. Die Annahme liegt sehr nahe, daß der Abschreiber die Zeichengruppe *šu-a* fälschlich als *ta-a* kopierte; er mag den senkrechten Keil des zweiten Zeichens versehentlich als zum ersten Zeichen gehörig aufgefaßt haben, ohne sich bewußt zu werden, daß er zusammen vier statt drei solcher Keile niedergeschrieben hat.

Ich lese daher *Šu-a-a-ni*, also *Šuāni*, das ägyptisches **Suāni* oder *Suān* „Assuan" (koptisch S B ⲥⲟⲩⲁⲛ, selten S ⲥⲟⲩⲥⲛⲓ, griechisch *Συηνη*) wiedergibt.

Für die historische Fragestellung besagt dieses Ergebnis, daß die assyrische Herrschaft über Ägypten auf den Besitz des Grenzortes gegen Nubien, wo die Prätentionen der nubischen Herrscher stets eine potentielle Gefahr darstellten, nicht verzichtete. Danach sind Ansichten zu relativieren wie die von Emil G. Kraeling in *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven 1953) S. 27 ausgedrückte: "The world had grown smaller and the Persian empire could not, like the earlier Assyrian empire, defer the problem of controlling the key to Africa." Die großen Unterschiede in der Art, wie die beiden Großreiche diese Kontrolle durchführten, bleiben dabei selbstverständlich — durchaus im Sinne Kraelings — bestehen[1]).

Für die Fragen der Dialektgeschichte ist die Feststellung der Vokalisation *suān(i)* in assyrischer Zeit wegen des merkwürdigen *ā* in der Tonstelle interessant. Im Namen des Fürsten

[1]) Siehe z.B. G. Steindorff, *Lehrbuch der Koptischen Grammatik* § 54 (mit veralteter Auffassung der Erscheinung).

[2]) Vgl. die oben bei *Pujama* gegebenen Belege.

[3]) Weitere Belege für die besser erhaltene Form in *KM* S. 53. — Zu der Enttonung von *nfr* zu *ef-* vgl. Griffith, *Rylands* III, S. 260, Anm. 1, zu der Entwicklung von tonlosem *nĕ*, *ĕn* > *ṇ* > *ĕ* vgl. u.a. Sethe, *ZÄS* 47 (1910) S. 166: *Πετενσητις* = *pȝ-nfr-n-st-t*, *Πετεμπαμεντης* = *pȝ-nfr-n-pȝ-jmntj*, *Πετενσηνις* = *pȝ-nfr-n-zn(m)-t*, d.h. enttontes *nf(r)* wird zu *ĕf(e)-*, wie *ntj* „welcher" zu kopt. ⲉⲧ- neben ⲏⲧ- wird. Auch auf die Feststellung G. Möllers in *ZÄS* 39 (1901) S. 112 kann verwiesen werden, nach der kopt. ϩⲓ- „in" vor Konsonant als ϩⲓ-, vor Vokal aber als ϩⲓⲙ- erscheinen kann. Besonders illustrativ ist schließlich die bekannte Entwicklung des in Personennamen häufigen Elements *nj-sw* „er gehört zu" zu *es-*, *s-* (z.B. *Εσβενδητις* = *Nj-sw-ḥr-nb-ḏd-t*), für die wir bereits aus assyrischer Zeit einen Beleg in *Iḫpimaṭu Nj-sw-pȝ-mdw* besitzen (*KM* S. 54, s. dazu unten).

[1]) Zur Rolle Assuans in äthiopischer Zeit siehe die Bemerkung bei H. de Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, S. 39 Anm. 144; ferner W. Wreszinski, *OLZ* 19, Sp. 16.

von *Šuāni*, *Išpimāṭu* = *Nj-sw-pȝ-mdw* „zum (göttlichen) Stabe gehörig" (KM S. 29) tritt in gleicher Weise ein *ā* auf, dem sonst ein *ē* entspricht (griech. *Εσμηθις* [2. Jhd. v. Chr.] = *Nj-sw-pȝ-mdw* [*PN* I, 175, 1], *Εσμητις*, *Ζμητις* u. ä. = **Nj-sw-mdw*[1]). Im Dialekt von Assuan war demnach spätestens im 7. Jhd. altes *ē* zu *ā* geworden. In griech. *Συηνη* und dem nur selten belegten S **ϫⲟⲩⲧⲏⲙ**, das neben dem öfter belegten S B **ϫⲟⲩⲧⲁⲙ** steht, ist der *ē*-Vokalismus dagegen erhalten. Die *ā*-Vokalisation geht auf den Ortsdialekt von Assuan zurück, die *ē*-Vokalisation entstammt anderen Dialekten.

Des weiteren auf diese Fragen einzugehen, — es gibt noch weitere Belege für diesen und einen anderen gleichartigen Dialekt —, ist hier nicht der Ort; sie können nur in größerem Zusammenhang dargestellt werden[2]).

In unserem Zusammenhang interessiert lediglich die für die richtige sprachliche und historische Beurteilung der Annalen zu beachtende Tatsache, daß der Name Assuans sowie der seines Fürsten im Lokaldialekt der Stadt gehalten sind, wenigstens hinsichtlich des Vokalismus. Das setzt zweifellos eine persönliche Berührung zwischen Vertretern Assuans, vermutlich doch seines Fürsten selbst, mit Vertretern der assyrischen Oberherrschaft voraus.

4. Die Schlacht bei „*Ša-amelie*" (Asarhaddon-Chronik)

Nach der sogenannten „Asarhaddon-Chronik" kämpften die Truppen Asarhaddons am achten Adar des siebten Jahres offenbar erfolglos gegen die Stadt „*Ša-amelie*"[3]). Die Babylonische Chronik berichtet für dieses Jahr, daß am fünften Adar assyrische Truppen gegen Ägypten kämpften, offensichtlich ohne Erfolg[4]). Es handelt sich um das Vorspiel zur schließlichen Eroberung Ägyptens im zehnten Jahr Asarhaddons (671)[5]).

Die Nennung der Stadt „*Ša-amelie*" (= „die [Stadt] der Menschen") machte Schwierigkeiten. Während Smith, *op. cit.* S. 10f. „Ša-amelie", ohne es identifizieren zu können, in Ägypten ansetzte — er dachte an Pelusium —, wollten Landsberger-Bauer den Schlachtort mit einer sonst wohlbekannten Stadt ebendieses Namens in Chaldäa gleichsetzen, unter der Voraussetzung, daß die Asarhaddonchronik ein für die Assyrer peinliches Ereignis in Ägypten durch die Erwähnung eines unbedeutenden aber erfolgreichen Kriegszuges in Chaldäa zu vertuschen

[1]) Daß *mdw* „heiliger Stab" mit *ē* vokalisiert war, zeigt auch die aus der Spätzeit belegte Schreibung  für *Ns-pȝ-mdw* (*PN* I, 175, 1); hier ist in spielerischer Weise *mḏw* „zehn" (kopt. **ⲙⲏⲧ**) für *mdw* „Stab" geschrieben. Eine zweite spielerische Variante des Namens, diesmal aus griechischer Zeit belegt, ist  (*PN* I, 175, 1). Hier tritt das Adjektiv *mtj* „richtig, rechtmäßig, genau" für *mdw* ein. Das archaisch-sahidisch und altkoptisch belegte **ⲙⲏⲧ** (Crum, *Coptic Dict.* 158a) „richtig" (meist in Verbindung mit „Name" als der „richtige Name" in der Magie) hat man bisher (*Wb.* II, 21; Sethe bei Spiegelberg, *Kopt. Handw.*, S. 66 [fragend]; Crum, *loc. cit.*; zuletzt E. Edel, *Altäg. Gramm.* I, § 211) mit *mˁtj* „tugendhaft, wahrhaftig, unschuldig befunden, gerecht" verbunden, mit dessen Bedeutungen es aber durchaus nicht übereinstimmt. Vielmehr ist **ⲙⲏⲧ** auf *mtj* „richtig, genau" zurückzuführen: **mâtˀj* oder **mêtˀj* gehört zu der mit kopt. *ē* vokalisierten Klasse der Adjektive (vgl. Edel, *op. cit.*, § 334). In der angeführten Schreibung des Namens *Ns-pȝ-mdw* tritt so **ⲙⲏⲧ** „richtig" für **mēt* > **mēdˀw* „Stab" ein. Zur Umschreibung *mtj*, auf die auch **ⲙⲏⲧ** weist, statt *mtr* s. Gardiner, *Gramm.*[2], Sign-list D 50, n. 2.

[2]) In einer noch unpublizierten Arbeit über die Entwicklung der Tonvokale habe ich versucht, diese Darstellung zu geben.

[3]) Sydney Smith, *Babylonian Historical Texts relating to the Capture and Downfall of Babylon*, S. 14.

[4]) B. M. 92502 = Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, S. 141, Kol. IV, Zl. 16.

[5]) Siehe u. a.: H. v. Zeissl, *Äthiopen und Assyrer in Ägypten* (*ÄgFo* 14), S. 36; H. Junker, *Die Ägypter* (*Geschichte der führenden Völker*, 3. Bd.), S. 169f.; A. Moortgat, *Geschichte Vorderasiens bis zum Hellenismus*, S. 418; E. Meyer, *Geschichte des Altertums* III[2], S. 77.

suchte[1]). In seiner Besprechung des Buches von Smith in *JEA* 11 (1925) S. 117 bedauert T. E. Peet, daß keine der in Frage kommenden ägyptischen Städte etymologisch, phonetisch oder historisch mit „*Ša-amelie*" zusammengebracht werden könne. Gleichzeitig gibt er aber den sehr richtigen Hinweis, daß die Möglichkeit nicht zu übersehen sei, "that the unknown town, if a frontier town at all, as is likely, may be identical with Zaru, the Roman Selle, some distance south of Pelusium and no less important than this latter as a key of Egypt to one entering it from the east". An eine lautliche Verbindung von „*Ša-amelie*" mit Sele hat Peet aber nicht gedacht.

Die Schwierigkeit der Identifizierung der Stadt ist nun tatsächlich nur eine scheinbare und beruht vor allem auf der Diskrepanz zwischen der Schreibung „*Ša-amelie*" und ihrer zeitgenössischen Aussprache:

a) In assyrischen Umschreibungen entspricht *š* fast stets ägyptischem *s* (Ranke, *KM* S. 91f.); eine Auszählung der bei Ranke gegebenen Umschreibungen zeigt unter Berücksichtigung zweier notwendig gewordener Verbesserungen[2]) folgendes Bild: äg. *š* ist einmal mit *š*, viermal mit *s* umschrieben; äg. *s* ist viermal mit *s*, siebzehnmal mit *š* umschrieben[3]).

b) Der Genitiv Plural „*amelie*" = „der Menschen" wurde *awīlḗ* gesprochen (siehe v. Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik* § 61g in Verbindung mit § 63i[4]).

c) *Ša-awīlḗ* — so können wir nun umschreiben — stellt als Ortsname eine sehr enge Wortverbindung dar. Wie v. Soden, *op. cit.* § 17a sagt, kommt „die Verbindung des Auslautvokales eines Wortes mit dem Anlautvokal des nächsten in der Schrift nur sehr selten zum Ausdruck, dürfte in der Aussprache aber wesentlich häufiger vorgekommen sein"[5]). Es ist sicherlich nicht zu kühn, auch in der Aussprache des Ortsnamens mit dieser Krasis zu rechnen[6]). Wir kommen somit zu der Form *Šâwīlḗ*.

Soweit können wir die tatsächliche Aussprache von „Ša-amelie" mit Sicherheit erschließen auf Grund der den keilschriftlichen Schreibungen zu entnehmenden regelmäßigen Lautungen des Neuassyrischen. Da aber bekanntlich Schriftsprachen stets mehr oder weniger konservativ sind, ist es durchaus möglich, daß in der spätesten Phase des Assyrischen, mit der wir es ja hier zu tun haben, weitere Lautveränderungen stattgehabt haben, die in der Schrift zumindest nicht immer einen Ausdruck fanden. Zumal bei Ortsnamen wäre das nicht unwahrscheinlich, da hier starke Lautveränderungen weniger stören als bei anderen Wörtern und sich deshalb leichter durchsetzen. Als Beispiele aus dem Ägyptischen seien hierfür assyrisch-keilschriftlich *Išḫupri* (A. Alt, *OLZ* 28 [1925] Sp. 573ff. = *Wsr-ḫprw*) und griechisch *Μενδης* für *Bȝ-nb-ḏdt*[7])

[1]) *ZA* 37, S. 78. E. Meyer, *op. cit.* (1937) S. 77, Anm. 2: „... den rätselhaften Namen „Stadt *Ša-amelḗ*", so daß es sich vielleicht um einen ganz anderen Kriegszug handelt (vgl. Landsberger und Bauer . . .)."

[2]) Bei Ranke, *PN* II, 315, 21 und Alt, *OLZ* 28 (1925) Sp. 573ff.

[3]) Vgl. dazu v. Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik*, § 30d.

[4]) Intervokalisches *w* wird in mittelbabylonischer Zeit und später meist als *m* geschrieben (v. Soden, *op. cit.* § 21d, als Beispiel u. a. genannt *a-mi*/*me-lu* für *awīlu* „Mensch"); darüber hinaus wird auch altes *m*, das ursprünglich als solches gesprochen wurde, in der jüngeren Sprache oft zu *w* (v. Soden, *op. cit.* § 31a; vgl. auch A. H. Sayce in *PSBA* 24 [1902] S. 123: *nūr šamê* „Licht des Himmels" griechisch als *νωρ σαυη* umschrieben). — Das auslautende *-li-e* ist natürlich *-lê* zu lesen (vgl. z.B. Ranke, *KM* S. 65, Anm. 9).

[5]) Als Beispiele werden u. a. öfter belegtes neuassyrisches *lâmāri* < *lā amāri* „des nicht Sehens" und jungbabylonisches *lâmātu* < *lā amātu* „Unwort" genannt; vgl. für das Neuassyrische auch *ibid.* § 14a.

[6]) Vgl. auch v. Soden, *op. cit.* § 16d.

[7]) Sir Alan Gardiner, *AEO* II S. 151* (dort auch arabisch *Mandîd* > *Amdîd*, assyrisch *Binṭeṭi* [Ranke, *KM* S. 27]); koptisch **ⲓⲉⲛⲧⲏⲧ** in **ⲡⲟⲩⲓⲉⲛⲧⲏⲧ** (E. Amélineau, *La Géographie de l'Egypte*, S. 309) wobei **ⲟⲩ-** natürlich der St. c. von S **ⲟⲩⲓⲍ** etc. „Bock" ist, was Amélineau nicht erkannt hat.

angeführt, wo *wsr* im Vorton zu dem unverständlichen **es-* verändert ist, das anlautende *b* des zweiten Ortsnamens zu *m* assimiliert erscheint, und das zweite *b* (in *nb*) wegfällt. Im normalen Sprachgebrauch wären solche verstümmelten Vortonformen von *wsr* und *nb* natürlich undenkbar gewesen, einfach deshalb, weil sie nicht mehr verstanden worden wären. Bei *Sâwîlê* dürfen wir als weitere, im Schriftbild nicht erscheinende Veränderung der ursprünglichen Aussprache die Kontraktion der Gruppe *-âwī-* erwarten. Nach v. Soden, *op. cit.* § 196a werden im Neuassyrischen verschiedene Vokale nebeneinander vielfach kontrahiert. Nach § 16a verhindert der Halbvokal *w* die Kontraktion zweier durch ihn getrennter Vokale nicht, und in zahlreichen Fällen werden *ā* und *ī* zu *ê* kontrahiert[1]). Wir müssen also zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß *Sâwīlê* weiter zu *Sêlê* verändert wurde; beweisbar ist die Existenz dieser Kontraktionsform aber nicht.

Ob nun die an der Überlieferung der Asarhaddon-Chronik beteiligten Schreiber den Ortsnamen „*Ša-amelie*" wie *Sâwīlê* oder wie *Sêlê* aussprachen, — die Identität mit dem ägyptischen *Selē*, *Silē*[2]) scheint mir auf jeden Fall unzweifelhaft zu sein. Denn, wie schon Peet sagte, wäre die Nennung der bekannten ägyptischen Grenzfestung aus sachlichen Gründen zumindest nicht überraschend, und was das Lautliche angeht, so ist zu berücksichtigen, daß der assyrische Schreiber ganz offensichtlich einen ägyptischen Stadtnamen mit einem ihm ungleich besser bekannten und daher geläufigen südmesopotamischen gleichgesetzt hat, was ja eben dazu führte, daß die Episode von Landsberger-Bauer entgegen der Aussage der Babylonischen Chronik nach Mesopotamien verlegt wurde. Entweder klang dieser mesopotamische Name fast genau so wie der ägyptische (assyr. *Sēlē* : äg. *Selē*) oder aber die Verschiedenheit war größer, jedoch nicht so groß, daß der Assyrer nicht die lautliche Schreibung *Silē* in das ihm wohlbekannte und etymologisch so durchsichtige mesopotamische *Sâwīlê* „verbessern" konnte[3]).

Dieses Ergebnis hat nun auch eine gewisse allgemeine historische Bedeutung, denn es läßt uns das strategische Vorgehen Asarhaddons bei der Eroberung Ägyptens im zehnten Regierungsjahre besser verstehen. Wenn der Angriff des siebten Jahres an der starken Grenzfestung *Silē* gescheitert war[4]), mußte es naheliegen, beim zweiten Eroberungsversuch diese Festung zu umgehen. Tatsächlich hat das assyrische Heer eben dies getan. Die bekannten Berichte über den Feldzug[5]) schildern nach der Ankunft im südpalästinensischen Raphia die mühevolle und gefährliche Durchquerung der Wüste als ein besonderes und ungewöhnliches Unternehmen, das siebenundzwanzig Tage in Anspruch nahm. Die allgemeine und wohlbegründete Annahme

[1]) *Ibid.*, § 16g; in den angeführten Beispielen, die regelmäßige Lautentwicklungen illustrieren, steht das so entstehende *ê* im Auslaut. Beachte aber auch die mittelassyrische Schreibung *a-i-la* für *awila* (*ibid.*, § 21d).

[2]) Zu *Silē* (aus kanaanäisch **Sillô*) vgl. W. F. Albright, *JEA* 10 (1924) S. 6ff.; id., *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, S. 50 (X, 19); Gardiner, *AEO* II, S. 202*ff. Die Schreibungen sind keilschriftlich (Amarna-Briefe) *Zilū*, kopt. ϣⲓⲗⲏ u.ä., griechisch *Σελη*, lateinisch *Sile*, *Selle* (modern *Tell Abu Ṣefab*). Zur Lage siehe u.a. Gardiner, *JEA* 6 (1920) S. 99ff. Zum Lautwandel *ū* (*ō*) zu *ē* siehe Albright, *loc. cit.*, zur Datierung dieses Lautwandels in die Zeit zwischen 1200 und 800 siehe E. Edel, *JNES* 7 (1948) S. 15; unsere Deutung von „*Ša-amelie*" liefert den bisher ältesten Beleg für den Lautwandel.

[3]) Vergleiche dazu Ranke, *KM* S. 70, Ende von Anm. 2: „Theoretisch muß natürlich auch mit gelegentlichen Veränderungen, die auf Angleichung an bekannte babylonisch-assyrische Worte beruhen, gerechnet werden; ich wüßte allerdings zur Zeit noch keinen sicheren Fall der Art anzuführen." Als Parallelen aus griechischer Zeit wären u. a. die ägyptischen Ortsnamen *Αβυδος*, *Βαβυλων*, *Θηβαι* zu nennen, in denen der von uns angenommene Vorgang mit Händen zu greifen ist.

[4]) Die etwas abweichenden Datumsangaben in den beiden Chroniken (5. Adar Kampf gegen Ägypten, 8. Adar Kampf bei *Sile*), können so zu verstehen sein, daß sich das erste Datum auf Kämpfe an der Heerstraße östlich von *Sile* bezieht, die ja mit ägyptischen Stützpunkten gesichert war (vgl. Gardiner, *JEA* 6 [1920] S. 99ff.).

[5]) v. Zeissl, *op. cit.* S. 36ff., besonders S. 37.

geht auf Grund der Marschschilderungen und der Zeitangaben dahin, daß die noch nicht identifizierten Orte *Magan* und *Iśḫupri*, die als erste nach dem Wüstenmarsch von den Assyrern erreicht wurden, in der Gegend des Wadi Tumilat beziehungsweise in diesem Wadi lagen[1]). Ein anderer Vormarschweg als der durch das Wadi Tumilat wäre, dies läßt sich mit Sicherheit sagen, mit den Angaben der Berichte nicht in Einklang zu bringen. Das Heer drang von *Iśḫupri* in fünfzehn Tagen nach Memphis vor, was eine durchschnittliche Marschleistung von mindestens zehn bis höchstens dreizehn Kilometern im Tag ergibt, wenn *Iśḫupri* irgendwo im östlichen Teil des Wadi Tumilat lag. Wenn man berücksichtigt, daß einerseits nach den assyrischen Berichten auf dem Wege von *Iśḫupri* nach Memphis drei Schlachten, davon die erste wohl bei *Iśḫupri* selbst, geschlagen wurden, und vermutlich zahlreiche Scharmützel stattfanden, und daß andererseits die Angreifer aus naheliegenden Gründen sicherlich so schnell wie irgend möglich vorrückten[2]), so erscheint das als eine recht wahrscheinliche Marschgeschwindigkeit für ein großes und daher schwerfälliges Heer. Jeder andere Anmarschweg als der durch das Wadi Tumilat müßte mit Ausnahme der Heerstraße über *Silē*, die aber keine beschwerliche Wüstendurchquerung erfordert, bis kurz vor Memphis durch Wüste führen.

Das Überraschungsmoment scheint ein wesentlicher Punkt der assyrischen Kriegsplanung gewesen zu sein. Die doch sicher besetzten ägyptischen Vorposten an der Heerstraße östlich von *Silē*[3]) scheinen vermieden worden zu sein; andernfalls wäre zu erwarten, daß die mit Siegesmeldungen nicht geizenden Berichte schon vor dem Eindringen in das Wadi Tumilat Zusammenstöße verzeichnet hätten. Auch die lange Dauer des Wüstenmarsches ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß die Assyrer schon weit östlich von *Silē* von der Heerstraße nach Süden zu in die Wüste abbogen. Da es zweifelsohne keinerlei Schwierigkeiten hätte bereiten können, bis vor *Silē* vorzudringen — so wie das ja auch bei dem ersten Angriffsversuch gelungen sein muß —, um dann die kurze Wüstenstrecke bis zur Mündung des Wadi Tumilat zu überwinden, kann das frühzeitige Abschwenken doch nur den Sinn gehabt haben, die Ägypter ungewarnt an einer relativ ungeschützten Stelle zu treffen; die ägyptische Hauptmacht stand ja aller Wahrscheinlichkeit nach bei *Silē* und erwartete dort den Angriff[4]). Daß die Beduinen des Sinai, wie es aus den Berichten hervorgeht, die Assyrer unterstützten, war für die Durchführung des Kriegsplans natürlich eine notwendige Voraussetzung. Man wird annehmen dürfen, daß das Unternehmen auch in dieser Hinsicht in den Jahren zwischen dem ersten und dem gelungenen zweiten Angriff gründlich vorbereitet worden war.

Es ist deutlich, daß Asarhaddon die Konsequenzen aus dem Mißerfolg bei *Silē* — „*Ša-amelie*" gezogen hatte, und daß Taharqa der überlegenen Kriegskunst der Assyrer nicht gewachsen war, deren Umgehungsmarsch durch die Wüste in der Idee, wenn auch nicht in der Schwierigkeit der Durchführung, neben die Überschreitung der Alpen durch Hannibal zu stellen ist.

[1]) v. Zeissl, *loc. cit.* (*Iśḫupri* ist stets in „Ischpuri" verschrieben; *Magan* wird in dem Gebiet der Bitterseen vermutet, was die Vorgänge unnötig weit nach Süden verlagert; ich möchte es ganz hypothetisch in der Gegend des *Timsaḥ*-Sees vermuten); Drioton-Vandier, *L'Egypte* (1952) S. 551; E. Meyer, *Geschichte des Altertums* III², S. 78; zu *Iśḫupri* = *Wsr-ḥprw* siehe A. Alt, *OLZ* 28 (1925) Sp. 573ff., dort auch ein kaum zu haltender Vorschlag, *Iśḫupri* in der Nähe von Faqus anzusetzen.

[2]) In Memphis fiel die Familie des Taharqa in die Hände der Assyrer, woraus zu schließen ist, daß zumindest das letzte Wegstück wider Erwarten schnell bewältigt wurde.

[3]) Siehe dazu Gardiner, *JEA* 6 (1920) S. 99ff.: *The ancient military road between Egypt and Palestine.*

[4]) Ob es Taharqa gelungen ist, die vermutlich bei *Silē* stehenden Hauptkräfte vor dem Fall von Memphis an den Feind zu führen, wissen wir natürlich nicht. Die schnelle Einnahme des stark befestigten Memphis ist verständlicher unter der Annahme, daß die Besatzung in der sich ergebenden Notlage den Assyrern entgegengeworfen und in einer Feldschlacht besiegt worden war.

Ḥtp (r)dj(w) (n) 'Inpw; zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel

Von Walter Federn

Daß in der Opferformel des Alten Reiches der Totengott nicht, wie in der des Mittleren Reiches, als Empfänger, sondern als Mitspender des Opfermahles (*ḥtp*) aufzufassen sei, wurde zuerst 1897 von Maspero[1]) angenommen, und ist, seit Gardiner 1917 in seiner grundlegenden Abhandlung über die Bedeutung der Opferformel[2]) sich diese Ansicht zu eigen machte, nie mehr in Zweifel gezogen worden. Im folgenden soll nun aber versucht werden, zu zeigen, daß bei der Anwendung auf die vor-osirianische Opferformel, sowohl in den Mastabas der 4. und frühen 5. Dynastie als auch in den Pyramidentexten, die herrschende Auffassung mit Schwierigkeiten verbunden ist, die es geraten erscheinen lassen, zu der älteren[3]) Auffassung zurückzukehren, somit ein *Ḥtp dj njswt 'Inpw* des Alten Reiches ebenso wie im Mittleren Reich mit „Ein Opfer, das der König dem Anubis gibt" zu übersetzen, und auch die normale, vollere Form *Ḥtp dj njswt ḥtp rdj 'Inpw* in entsprechender Weise zu interpretieren.

Auf eine dieser Schwierigkeiten hat Sethe hingewiesen, als er gegen Gardiner's die anschließenden Wünsche für ein gutes Begräbnis usw. berücksichtigende Übersetzung: „A boon which the king gives" einwandte: „Eine allgemeine konkrete Bedeutung ‚Gnadenbeweis', ‚Geschenk' o. ä., wie sie jene von Gardiner wieder befürwortete Übersetzung voraussetzen muß, ist nirgends sonst zu belegen; *ḥtp* bedeutet konkret gebraucht immer nur ganz speziell das, was die Hieroglyphe  darstellt, ‚Mahl', ‚Speise'[4]). Gardiner konnte dem bloß entgegenhalten, „that the Egyptian might have said 'offering' while he meant 'good burial'"[5]). (Ein anderer Ausweg wäre, die Opferformel von den anschließenden Totengebeten zu trennen und von diesen absehend mit Maspero[6]) zu postulieren, daß zu jeder Nekropole Tempel des Anubis und Osiris gehörten, von denen Opferspeisen an die Gräber abgegeben wurden. Diese Annahme hat jedoch an den Ausgrabungen bisher keine Stütze gefunden und ist auch von Gardiner nicht übernommen worden.)

Auf diese Art müßte und könnte man sich behelfen, wenn es tatsächlich feststünde, daß in vor-osirianischer Zeit Anubis als Herr der Toten angesehen wurde, der seine Untertanen zu ernähren hatte[7]), und nicht bloß als — wie Maspero 1893 formulierte — „le guide des morts, celui à qui l'on présente l'offrande pour que le défunt voyage en paix sur les bonnes routes où voyagent les élus"[8]). Die heute geltende Auffassung — schon von Gardiner für einer ausdrücklichen Begründung nicht mehr bedürftig erachtet — beruht jedoch lediglich auf dem ins Auge springenden Parallelismus von *Ḥtp-dj-njswt-ḥtp-dj-'Inpw* und *Ḥtp-dj-Wsjr* (sowie dem von *Ḥtp dj 'Inpw* und *nb ỉmỉḫ ḫr 'Inpw*) in Inschriften der osirianischen Zeit (späte 5. und 6. Dynastie). Für die vor-osirianische Opferformel ist dagegen nicht ein eigentlicher Parallelismus zwischen

[1]) *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens: Études de mythol. et d'archéol. ég.* VI (= *Biblioth. Égyptol.* 28) S. 321—405, besonders S. 365—369.

[2]) *The Meaning of the Formula*  *ḥtp di nỉswt* (hotp di nisut), in: Davies-Gardiner, *The Tomb of Amenembêt*, S. 79—93.

[3]) Sie ist zuletzt 1912 von Sottas vertreten worden, der „Proscynème fait à Anubis" übersetzte (*RT* 34, 25).

[4]) *Dramat. Texte*, S. 209f., Anm. 1.

[5]) *JEA* 24 (1938) 89, Anm. 1.

[6]) *Table d'offrandes*, S. 374.

[7]) Vandier, *Religion ég.* (1944), S. 115.

[8]) *Études de mythol. et d'archéol. ég.* II (= *Bibl. Égyptol.* 2), S. 425.

Ḥtp dj njswt und *Ḥtp dj 'Inpw* bezeichnend[1]), sondern eher eine möglichst große Verschiedenheit des Schriftbildes[2]); insbesondere wird das Verbum im Königsopfer stets geschrieben, im Anubis-Opfer hingegen normalerweise . Auch bei der antithetischen Anordnung  in *PT* 806c, 807a kann man nicht gut mit Gardiner[3]) von Parallelismus sprechen. Sie könnte geradezu nach Art einer „aus Zeichen aufgebauten Szene"[4]) zum Ausdruck bringen, daß der König dem Anubis ein Opfer gibt, so wie im Grabe der Meresanch III. damit, daß das *Ḥtp dj njswt* einem großen Anubis vor die Schnauze geschrieben ist[5]), das „Opfer, das der König gibt" bildhaft als eine Gabe an Anubis gekennzeichnet wird. Ein ähnlicher, aber dem allgemeinen Schriftbild angepaßter, Bildgedanke ist  ; Anubis sitzt auf dem Opfer, hat es „in Besitz genommen". Ich möchte daher vermuten, daß in der Formel  nicht das  zweimal zu lesen, sondern das zweite als bloßes Bildzeichen und das Ganze als eine Schreibungsvariante für *Ḥtp dj njswt 'Inpw* zu werten ist.

Junker hat dem Verständnis der Opferformel einen neuen Weg gewiesen, als er gegenüber der allgemeinen Auffassung, „daß die beiden Sätze parallel stehen", zu erwägen gab, „ob nicht vielmehr zwei ganz getrennte Dinge gemeint sind und zunächst das  selbständig steht ... und nichts anderes ist als eine Abkürzung der Formel, die in früheren Zeiten bei den Darstellungen des Totenopfers auftritt. So bei *Mtn*: „Ein Opfer, das der König gibt, (oder: der König sei gnädig und gebe) tausend an Bier, an Brot, Ochsen und Wein"; das Totengebet hingegen, die Bitten „um ein schönes Begräbnis in hohem Alter und um die Aufnahme unter die Verklärten wurden zuerst an den Totengott allein gerichtet"[6]). Wenn dem so ist, muß aber mit der Möglichkeit einer ursprünglichen Verschiedenheit auch in der grammatischen Struktur von *Ḥtp dj njswt* und *Ḥtp rdj 'Inpw* gerechnet werden.

So wie ich es sehe, ist die Verbalform, wofern man Gardiner's[7]) Auffassung folgt, in beiden Formeln die gleiche: das passive perfektische Partizip. Aber das eine Mal handelt es sich um ein „vom König gegebenes Opfer", das andere Mal um ein „dem Anubis gegebenes Opfer". Das *n* des Dativs wird hiebei, ebenso wie im Mittleren Reich, normalerweise nicht geschrieben[8]).

Ausnahmsweise geschieht es aber anscheinend doch. Auf einen dieser Fälle hat schon Wilson[9]) hingewiesen: Selim Hassan, *Excav. at Gîza*, 1930—1931, S. 172 steht  . "Here one is obliged to read: 'An offering which the King gives to the gods'". (Freilich könnte man auch die *sḏmnf*-Form zur Erklärung heranziehen, so wie es Wilson[10]) bei zwei anderen

[1]) Er kommt freilich vor, z.B. *JEA* 19, Taf. XXI.

[2]) Ein besonders illustratives Beispiel ist *Gîza* II, S. 175, Abb. 24 b, b). Dieselbe Zeichenordnung,  , benützt Junker auf S. 42 und 43 als Paradigma.

[3]) *Amenemhêt*, S. 80; *Eg. Grammar*, S. 171.

[4]) Balcz, *Mitteil. Anthropol. Ges. Wien*, 60 (1929) 284.

[5]) *Boston Museum Bulletin* 25 (1927) 76, Abb. 17.

[6]) *Gîza* II, S. 43 und 45.

[7]) *JEA* 24, 89, Anm. 1. — Daß *rdj* nicht eine Relativform sein kann, wie Gardiner zuerst meinte, dürfte heute jedem Kenner der Grammatik selbstverständlich sein.

[8]) Vgl. Junker, *Gîza* VII, S. 207, Anm. 2: „Die Ausslasung des *mm* in den zur Rede stehenden Texten bietet keine Schwierigkeit, da die Totengebete die Präpositionen *n*, *m* und *ḫr* sehr oft nicht ausschreiben."

[9]) *JNES* 13 (1954) 261.

[10]) *l. c.* 247 und 262.

abnormen Opferformeln tat, und übersetzen: „Ein Opfer, das der König und die Götter gegeben haben."[1])

Eine zweite abnorme Formel, in welcher der Dativ durch eine Präposition schriftlich ausgedrückt wird, ist meines Dafürhaltens das ziemlich häufige *Ḥtp dj njswt ḥn 'Inpw* (seltener: *Wsjr*). Bei der von JUNKER in *Gîza* VIII, S. 170 behandelten Variante *Ḥtp dj njswt rdj ḥn 'Inpw* (oder *Wsjr*), deren zweites *rdj* als passivisches Partizip aufzufassen schon JUNKER als die annehmbarste Lösung erschien, kann das *ḥn* in der üblichen Weise als Einführung des logischen Subjekts angesehen werden. In den häufigeren Fällen aber, wo *ḥn* unmittelbar auf *Ḥtp dj njswt* folgt, geht das nur mit einiger Gewaltsamkeit, wie das Umgehen der Übersetzung „Ein Opfer, das der König gibt" anzeigt (GARDINER[2]): „A kingly offering made by Osiris"; WILSON[3]): „A royal offering given by Osiris (or Anubis)"; JUNKER[4]): „Ein Geschenk, das gegeben wird (oder gegeben werden soll) von Osiris." VARILLE's[5]) „Une faveur qu'accorde le Roi par Osiris (oder: Anubis)" wiederum setzt einen sonst nirgends belegten Gebrauch des *ḥn* voraus, und es muß dabei ein Ausfall des (zweiten) *rdj* der volleren Variante (oder eines *ḥrj*) angenommen werden. Diese Voraussetzung ist nun überflüssig, wenn das *ḥn* als die Vollform des dativischen *n* aufgefaßt wird, deren Existenz im Alten Reich von JUNKER[6]) und für das Neue Reich von GARDINER[7]) nachgewiesen worden ist — freilich nur für die Formel *(i)n kꜣ n*: doch läßt die bekannte Verwendung der Vollform im Satzanfang bei *ḥn mrwt n* usw.[8]) sie auch für die Opferformel verwendbar erscheinen. Daß gerade in Inschriften des späten Alten Reiches der Dativ ausdrücklich betont wurde, könnte sich daraus erklären, daß damals die Opferformel unter dem Einfluß des Osiris-Glaubens von manchen in der Weise interpretiert wurde, von der heute angenommen wird, daß sie für das ganze Alte Reich Gültigkeit hatte, — daß also damals die Meinung geteilt war, ob der Totengott als Mit-Spender des königlichen Opfermahls oder aber als dessen Empfänger aufzufassen sei.

Jedenfalls ist es offensichtlich, daß die letztere Interpretation nicht erst für die Opferformel des Mittleren Reiches[9]) — und schon der 1. Zwischenzeit[10]) —, sondern auch für die Opferformel der vor-osirianischen Zeit möglich ist, ohne daß man deshalb von GARDINER's Auffassung des *ḥtp* als eines Nomens und des *(r)dj(w)* als eines perfektischen passiven Partizips abzugehen hätte. GARDINER's Auffassung ist jedoch nicht die einzig mögliche. SETHE hat 1913[11]) seiner Übersetzung von *ḥtp dj njswt* als „Ein königliches Opfer" die Anmerkung folgen lassen: „Wörtlich wohl ‚Der König sei gnädig und gebe'", und fand 1928[12]) diese Vermutung in einem Wortspiel des dramatischen Ramesseum-Papyrus (Zeile 99) bestätigt; sie ist ins *Wörterbuch* (III, 186) übergegangen, und wird von JUNKER in den *Gîza*-Bänden (ohne daß er jedoch darauf besonderes Gewicht legen würde)[13]) der Auffassung GARDINER's vorgezogen. SETHE selbst scheint manchmal eine Modifizierung seiner Auffassung erwogen zu haben: im ersten Bande des Kommentars zu den Pyramidentexten gibt er *Ḥtp dj Gb* (in *PT* 218a) auf S. 162 mit „Geb ist gnädig und giebt" wieder und bemerkt dazu auf S. 165: „Man wird deshalb die Verben *ḥtp* und *dj* mit

[1]) Für *Ḥtp-dj-njswt* ad hoc eine völlig abstrakte und das *njswt* ignorierende Bedeutung „Gnadenerweis" zu postulieren, wie es JUNKER (*Gîza* VIII, S. 170) für die gleichartige typische Formel der Spätzeit (*Wb.* III, 187, 6) tut, scheint mir für das Alte Reich undenkbar, und selbst für die Spätzeit sehr gewagt.

[2]) *Amenemhēt*, S. 80.

[3]) *JNES* 13, 261.

[4]) *Gîza* VIII, S. 170.

[5]) *La tombe de Ni-ankh-Pepi à Zâouyet el Mayetin* (1938) (= *MIFAO* 70), S. 24f.

[6]) *Gîza* III, S. 156.

[7]) *Hier. Pap. Brit. Mus.* III, Text, S. 31, Anm. 1.

[8]) GARDINER, *Eg. Grammar*, § 155.

[9]) GARDINER, *Amenemhēt*, S. 88—90.

[10]) WILSON, *JNES* 13, 261f.

[11]) Im Text zu BORCHARDT, *Śaḥu-reʿ*, S. 96, Anm. 1.

[12]) *Dramat. Texte*, S. 209.

[13]) Vgl. *Gîza* II, S. 43; *Gîza* VIII, S. 170.

dem Indikativ zu übersetzen haben (was möglicherweise überhaupt das Richtige ist, da das Optativische erst in dem, was auf die Formel folgt, zu liegen pflegt)." Desgleichen übersetzt er im 4. Band, S. 166 das *Ḥtp dj njswt* von *PT* 905a mit „Der König ist gnädig und giebt". Auch in den *Dramat. Texten* findet sich auf S. 208: „Gnädig ist der König und gibt."

Von GARDINER's vier Bedenken[1]) trifft also das erste: „I fail to find a particle of evidence for the notion that this phrase ever incorporated a wish" nur die von JUNKER stark betonte Auffassung der Opferformel als einer Gebets-Bitte[2]), nicht aber die rein grammatische des *ḥtp* und des *(r)dj* als zweier *sḏmf*-Formen. Ebenso ist es keineswegs „very improbable", zur Erklärung des  in *PT* 1019a die *sḏmwf*-Form heranzuziehen, die zuerst ERMAN[3]) vermutet, dann SETHE[4]) in den Pyramidentexten nachgewiesen, und jüngst EDEL[5]) als selbständige Form vom *sḏmf* abgetrennt hat, und die zwar nicht in Wunschsätzen, wohl aber in nachdrücklichen Aussagen verwendet wird. „The connexion with *ḥtp njswt*[6]) and *ḥtp wsḫt*" scheint mir nur für die inhaltliche, nicht aber für die syntaktische Auffassung von *Ḥtp dj njswt* bedeutungsvoll (und für die von *Ḥtp rdjw 'Inpw* vollends bedeutungslos) zu sein. Am schwersten scheint mir GARDINER's viertes[7]) Bedenken zu wiegen: „The absence of an object to *dj* would often be very disturbing". Anders gesagt: Die verbale Auffassung des *ḥtp* verlangt anzunehmen[8]), daß *Ḥtp-dj-njswt* schon im Alten Reich zu der „erstarrten Formel" geworden ist[9]), die das *WB* (III, 187, B II) erst für das Mittlere Reich kennt. Dieser Annahme widerspricht, daß keine der *WB* III, 187, 8—16 angeführten Redewendungen schon im Alten Reich vorkommt, und daß, wie WILSON[10]) an zwei ungewöhnlichen Varianten des späten Alten Reiches, in denen an Stelle von *rdj* die Relativform *rdjn* erscheint, dargetan hat, die Opferformel damals dem Sprachbewußtsein noch lebendig war. Aber selbst diese Schwierigkeit dürfte kein hinreichender Grund sein, um die Wörterbuch-Auffassung der Opferformel zu verwerfen, und so steht nicht nur der Wiedergabe von *Ḥtp dj njswt* durch „Der König ist (sei) gnädig und gibt (gebe)", sondern auch der

[1]) *JEA* 24, 89, Anm. 1; *Amenemhēt*, S. 81, Anm. 1.

[2]) Meiner Meinung nach mit Recht, denn Bitten pflegen als Anrufe in der 2. Person abgefaßt zu werden; eine die Handlung begleitende Feststellung, daß dieselbe vollzogen wird, scheint mir dem Ritus eines Totenopfers besser zu entsprechen. Vgl. GARDINER, *JEA* 24, 89, Anm. 1: "The original sense of the expression, as I now see it, is to be sought in the words of the *ḥrj wḏb* as he stands before the recipient of the royal gift, alive or dead; what he says, is 'An offering given by the king', a virtual predicate to the present he brings with him."

[3]) *Sprache d. Pap. Westcar*, § 65, Anm. 1.

[4]) *Verbum*, II, § 175.

[5]) *Altäg. Gramm.*, § 501ff., bes. 511.

[6]) Die diesbezüglichen Ausführungen RUDNITZKY's („*Die Aussage über das Auge des Horus*" [= *Analecta Aegyptiaca* V, 1956], S. 41f., § 71) über „das *ḥtp*-Mahl des verstorbenen Königs" verdienen Beachtung. Aber selbst wenn diese Deutung des *Ḥtp-njswt* richtig sein sollte, kann und muß dennoch im *Ḥtp-dj-njswt* des Kultvermerks der lebende König als Spender des Mahles des verstorbenen gemeint sein. Ob RUDNITZKY „das *ḥtp*-Mahl für den König, das ausgeteilt wird", bzw. „auszuteilen ist", als die richtige Übersetzung nur an dieser einen Stelle des dramatischen Ramesseum-Papyrus ansieht, oder für die Opferformel im allgemeinen, geht aus seinen Worten nicht klar hervor. — Die Ansicht, daß der König in der Opferformel durchwegs als Empfänger, nicht als Spender des Opfers anzusehen sei, hat übrigens schon PETRIE 1907 vertreten (*Gizeh and Rifeh*, S. 9), der — bloß auf Grund von zwei Formeln im Grabe des Ḥuja in Tell el Amarna — "Give an offering to the King!" übersetzte; er scheint aber bald wieder davon abgekommen zu sein, denn in seiner Besprechung von *The Tomb of Amenemhēt* in *AE* 1915, 139—141 ließ er GARDINER's Auffassung unwidersprochen.

[7]) 1938 nicht wiederholt.

[8]) Wie es SETHE (*Dramat. Texte*, S. 209, Anm. 1) und JUNKER (*Gîza* II, S. 44 und 80; *Gîza* VIII, S. 170) ausdrücklich getan haben; vgl. auch GARDINER, *RT* 26 (1904) 14.

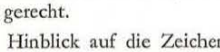
[9]) Nur auf diese Weise läßt sich vorstellen, daß die Bedeutung „Ein Opfer, das der König gibt" sich aus „Der König sei gnädig und gebe" entwickelt habe, wie JUNKER in *Gîza* II, S. 76 annehmen möchte.

[10]) *JNES* 13, 259—263.

Übersetzung von *Ḥtp rdjw 'Inpw* als Aussagesatz: „Anubis ist gnädig und gibt" vom Standpunkt der Grammatik gesehen nichts entgegen.

Nicht minder gut aber läßt sich die Auffassung des *Ḥtp rdjw 'Inpw* als eines Aussagesatzes mit der hier vertretenen Ansicht verbinden, daß in der vor-osirianischen Opferformel Anubis als Empfänger, nicht als Spender des Opfers zu verstehen sei. Schon in Hinblick darauf, daß *(r)dj* in *Ḥtp dj njswt* stets  , in *Ḥtp (r)dj(w) 'Inpw* meist  geschrieben wird, — freilich messen weder GARDINER noch SETHE und JUNKER dem irgendwelche Bedeutung bei — scheint es gestattet, die beiden Sätze grammatisch verschieden aufzufassen. Wenn nun *'Inpw* ein Dativ — mit der üblichen Nichtschreibung der Präposition *n* — sein soll, so kann das *rdjw* nur eine Form sein: das Pseudopartizip, und die Übersetzung lautet dann: „Ein Opfer ist dem Anubis gegeben." (In Schreibungen, die das *(r)dj* dem *ḥtp* vorangehen lassen, könnte auch das Passivum (*sḏmwf*) gemeint sein.) Durch eine Verschmelzung dieser Aussage mit „Der König ist gnädig und gibt" lassen sich auch die Formeln *Ḥtp dj njswt (r)dj 'Inpw* und *Ḥtp dj njswt 'Inpw* erklären. Weit glatter aber gelingt dies, wenn man *Ḥtp (r)djw 'Inpw* in der angegebenen Weise, *Ḥtp dj njswt* hingegen mit GARDINER's „Ein Opfer, das der König gibt" übersetzt.

Dies scheint zunächst nur eine völlig überflüssige Komplikation der Lösung GARDINER's zu sein. Rein sprachlich läßt es sich in der Tat nicht wahrscheinlich machen, da ja *rdjw* ebensogut das Partic. pass. perf. wie das Pseudopartizip sein kann, — wohl aber durch eine Überlegung anderer Art, die auf eine Anregung von JUNKER zurückgeht. In einem Kurs des Sommersemesters 1930 über „die Darstellungen und Inschriften der Gräber des Alten Reiches" sagte dieser bei der Besprechung der Opferformel (nach meinen stenographischen Aufzeichnungen): „Von den alten Stellen müssen Sie ausgehen, da finden Sie das Richtige. Das vermisse ich bei GARDINER". Und daran erinnernd, daß das *Ḥtp dj njswt* bei seinem ersten Auftreten im Grabe des Meṯen als Überschrift zur Opferliste steht, die älteste Anubis-Formel hinwiederum im Grabe des Raḥotep (Medum) im Schlitz der Scheintür, wo ein Totengebet am Platz ist, sagte er von der Scheintür des Mer-ib: „Hier haben Sie in dieser Formel schon beides zusammen: ‚Ein Opfer, das der König gibt' und ‚Anubis möge ein Opfer geben'." In den *Gîza*-Bänden findet sich diese Lösung nicht — bloß der schon oben[1]) zitierte bedeutungsvolle Hinweis auf die anfängliche Selbständigkeit von *Ḥtp dj njswt* und *Ḥtp (r)dj(w) 'Inpw*; sie läßt sich auch mit der völlig gesicherten Wortfolge *ḥtp rdjw 'Inpw* nicht vereinigen, solange man Anubis als Spender des *Ḥtp*-Mahles auffaßt; ist er jedoch als dessen Empfänger aufzufassen, so wird sie aufs glücklichste nicht nur der frühen[2]) Verschmelzung der beiden Formeln, sondern auch der Verschiedenheit ihrer Schreibung und ihrer Herkunft gerecht.

Hiebei muß aber überdies, besonders in Hinblick auf die Zeichenfolge  gerade bei dem ersten Auftreten der Opferformel im Grabe des Meṯen[3]), für möglich und sogar wahrscheinlich erachtet werden, daß in der Zeremonie selber der Satz nicht *ḥtp dj njswt*, sondern *dj njswt ḥtp* ausgesprochen wurde, und somit BRUGSCH's Übersetzung „Der König gewährt einen Opfertisch"[4]) für die älteste Zeit das Richtige getroffen hat. (Und ebenso für das Neue Reich, wo die Wortstellung *dj njswt ḥtp* das Normale ist[5]); die demotische Schreibung *ḥtp-dns* beweißt bloß, daß in ptolemäischer Zeit[6]) auf die klassische Lesung des Mittleren Reiches und

[1]) S. 121 und Anm. 6.
[2]) Schon bei Chufu-Chaf, *ASAE* 16, 264.
[3]) *Aeg. Inschr. Berlin*, I, S. 87, N. = *LD* II, 4.
[4]) *Dict. hiérogl.*, 3. Bd. (1868), S. 1007f. — Auch SMITH übersetzt *JEA* 19 (1933) 151: „May the King give an offering" und spricht *History Eg. Sculpt.* (1946 und 1949), S. 30 von „a *dj njswt ḥtp* formula".
[5]) SMITHER, *JEA* 25 (1939) 34—37.
[6]) Siehe GRIFFITH in PETRIE, *Dendereh*, S. 54.

des Alten Reiches zurückgegriffen wurde.) Darüber hinaus muß sogar mit der — freilich unbeweisbaren — Möglichkeit gerechnet werden, daß dort, wo in einer Horizontal-Zeile das *dj* dem *ḥtp* vorangeht, dies oft oder meistens nicht auf einer mechanischen Übernahme der kalligraphisch bedingten Schreibung der Vertikal-Zeilen beruht, sondern auf einer Auffassung als Aussagesatz: „Der König gibt ein Opfer" — gegebenenfalls als substantivierte Formel[1]), wie es die Wörterbuch-Auffassung für „Der König sei gnädig und gebe" postuliert.

In aller Kürze soll nun noch untersucht werden, ob auch diejenigen Varianten der Opferformel, in welchen andere Totengötter genannt werden, auf die gleiche Weise interpretiert werden können, wie es für die Anubis-Formel vorgeschlagen worden ist.

Für das vereinzelte *Ḥtp dj njswt n nṯrw nbw imntt ḫpr·f* usw. osirianischer Zeit wäre dies durch die Einschiebung der Präposition *n* so gut wie bewiesen[2]), und damit wohl auch für das gleichartige vereinzelte *Ḥtp dj nṯrw nbw imntt dj·sn n·k* usw. osirianischer Zeit[3]), wenn der präpositionelle Charakter des *n* über jeden Zweifel erhaben wäre[2]); aber auch so spricht nichts dagegen. Hiebei möchte ich die Übersetzung „allen Göttern des Westens" der üblichen mit „Herren des Westens" vorziehen, besonders in Hinblick auf *nb imꜣḫ ḫr nṯrw nbw* in *MM* C 11[4]) und auf *PT* 1649—1651. Letztere Stelle ist zugleich eine Stütze für die Auffassung der Götter des Westens als der Empfänger, nicht Spender, des „Opfers, das der König gibt".

Bei dem nur einmal[5]) belegten *Ḥtp rdj nṯr ꜥ* kann mit dem „großen Gott" der (lebende) König nicht gemeint sein, da der Ausdruck unmittelbar darauf in der Formel *ḫpr·f ḫr wꜣwt nfrt ḫppt imꜣḫw ḫr·sn ḫr nṯr ꜥ* wiederkehrt, und kann der von JUNKER[6]) erschlossene alte universale Himmelsgott, als seiner eigentlichen Natur nach dem Bestattungs- und Totenopferwesen entrückt, nur dann in Betracht kommen, wenn man annimmt, daß damals[7]) die Kontamination seiner Gestalt mit der des Osiris bereits erfolgt war; es handelt sich somit nur um eine Variante der Osiris-Formel.

Zu entscheiden, ob — unter der Voraussetzung, daß *ḥtp* konkret „Opfermahl" bedeutet — in der Formel *Ḥtp dj (njswt) Wsjr* Osiris als Spender oder als Empfänger des Opfers auftritt, scheint zunächst unmöglich, da ja Osiris ein toter König und König der Toten war[8]) (Anubis wird niemals als König bezeichnet oder dargestellt) und als solcher seinen Untertanen die — ihm vom lebenden König zugewendeten — Opfergaben spenden könnte. Die Entscheidung wäre aber nur dann wirklich unmöglich, wenn erwiesen wäre, daß im Diesseits nicht nur Gaben des Königs an Totengeister und Götter, sondern auch solche an Lebende als *Ḥtp-dj-njswt* bezeichnet wurden. GARDINER stellt dies als Tatsache hin, wenn er sagt, des Königs „gift to the gods was as much an 'offering which the king gives' as any presentation of food to a living courtier or dead relative or favourite"[9]). Die in § 4 seiner Abhandlung[10]) gesammelten Beispiele für „the words *ḥtp dỉ nỉswt* as referring to a real gift of the king" beziehen sich jedoch durchwegs auf Gaben an Verstorbene anläßlich des Begräbnisses, besonders auffällig in dem

[1]) Vgl. GARDINER, *RT* 26 (1904) 14 und *Eg. Grammar*, § 194.
[2]) Vgl. oben S. 3 und Anm. 17. — Außer WILSON, *l. c.*, ist auch CLÈRE (*Studi Rosellini*, II (1955), S. 42) dieser Meinung.
[3]) CAPART, *Rue de tomb.*, Taf. XI; von JUNKER, *Gîza* II, S. 43 angeführt.
[4]) MARIETTE, *Mastabas*, S. 133. — Vgl. auch *Wb.* II, 360, unten.
[5]) MARIETTE, *Mastabas*, S. 116.
[6]) *Gîza* II, S. 47—57.
[7]) Für eine genauere Datierung ist MARIETTE's Beschreibung des Grabes (*MM* C 3) zu dürftig.
[8]) Vgl. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (1948), S. 198.
[9]) *JEA* 24, 88; ebenso 89, Anm. 1: „the recipient of the royal gift, alive or dead."
[10]) *Amenemhēt*, S. 85f.

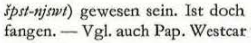
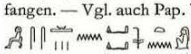
Fall der posthumen Adelung des Daʿu, *Urk.* I, 147,16[1]). Es scheint also vorsichtiger, anzunehmen, daß der Brauch des *Ḥtp-dj-njswt* zwar auf eine (sakrale) Speisung des Hofstaates durch den *njswt*[2]) — worunter vermutlich der Herrscher eines prähistorischen Reiches von Herakleopolis[3]) zu verstehen ist — zurückgeht[4]), in historischer Zeit jedoch nur noch für Opfer an Götter und Tote geübt wurde[5]), wobei die Totenopfer, welcher Herkunft immer, im Namen des Königs von einem dazu ausgebildeten Opferpriester, dem *ḥrj wḏb*[6]), konsekriert wurden. Wenn nun aber zu der Zeit, als sich der Glaube an ein Jenseits-Königtum des Osiris durchsetzte, der Brauch des *Ḥtp-dj-njswt* als Gabe an Lebende nicht mehr bestand, so kann er damals auch nicht ins Jenseits projiziert worden sein[7]). Es erscheint also gerechtfertigt, anzunehmen, daß normalerweise in *Ḥtp dj Wsjr* ebenso wie in *Ḥtp dj 'Inpw* der Gott als Empfänger, nicht als Spender der Opfergabe anzusehen ist, — ohne jedoch zu leugnen, daß der Osiris-Glaube auch eine Ausdeutung im letzteren Sinne veranlassen konnte[8]).

In der (erst in osirianischer Zeit auftretenden) Formel *Ḥtp dj Ḥntj-ỉmntjw* wird Chontamenti einmal[9]) durch das Determinativ der Königsmumie als bloße Erscheinungsform des Osiris gekennzeichnet; normalerweise[10]) aber gehen die Anubis-Formel und die Osiris-Formel voraus, er tritt also noch als selbständige Göttergestalt auf. Es liegt jedoch kein Grund vor, mehr in ihm zu sehen als den lokalen[11]) Friedhofsgott[12]) von Abydos, der den Abgeschiedenen

[1]) Meyer in Breasted, *Ancient Records*, I, S. 173, Anm. c.

[2]) Vgl. Sethe, *Dramat. Texte*, S. 210: „Wie es sich hier um etwas handelt, das vom König dargeboten wird, so auch an anderen Stellen, wo die Gäste des Königs gespeist werden. Hier könnte man den Ausdruck geradezu, der von Gardiner für die Opferformel vorgeschlagenen Übersetzung entsprechend, mit ‚Ein Mahl, das der König gibt' übersetzen"; vor allem aber Brugsch, *Aegyptologie* (1891), S. 51: „Es scheint eine alte Sitte gewesen zu sein, daß der König seinen Freunden und Gästen die höchste Ehre dadurch erwies, daß er ihnen einen Tisch zubereitete und auf seinen Ruf alles erscheinen ließ, was den Bewirteten als Speise und Trank dienen sollte. Gastgeschenke aus wohlriechendem Öl und Salben, ebenso aus Kleidern und Stoffen bestehend, erhöhten neben den aufgetragenen Speisen die Auszeichnung eines solchen Empfanges."

[3]) Blackman, *JEA* 11 (1925) 215.

[4]) Die vom „König" in Herakleopolis — das als *Nn-njswt* schon Palermostein Vs. Z. 3, Nr. 9 erwähnt wird — in dieser Weise Ausgezeichneten dürften die ursprünglichen Träger des Adelsprädikats *ỉpṯs-njswt* (und *ỉpṯst-njswt*) gewesen sein. Ist doch  die Haltung derer, die am Opfertisch sitzen und das *Ḥtp-dj-njswt* empfangen. — Vgl. auch Pap. Westcar 7, 21: Ḥardedef nennt die Speisen, die der König als Gunstbeweis verschenkt:  . Vgl. ferner Blackman, *JEA* 11, 214 zur Gegenüberstellung von und  in Admon. 9, 1—2. — 'Auch die Frage nach dem „Ursprungsort einer Opferstelle . . ., die durch eine Grabplatte mit Speisetischszene gekennzeichnet war" (Junker, *Giza* I, S. 17) wäre vielleicht beantwortet, wenn man als den ursprünglichen *njswt* der Opferformel den prädynastischen Herrscher von Herakleopolis ansieht. Diese Möglichkeit ist bisher stets übersehen worden. (Zuletzt von v. Bissing, *Der Tote am Opfertisch*, 1952.)

[5]) Über das Wesen des Opfers im Alten Reich vgl. Mercer, *J. Soc. Or. Res.* 7 (1923) 49—52: *Sacrifice in Ancient Egypt;* Junker, *Misc. Greg.* (1941), S. 109—117: *Das Brandopfer im Totenkult.*

[6]) Siehe Junker, *Giza* II, S. 776; Gardiner, *JEA* 24, 88. — Den von Junker (zuletzt *Giza* X, S. 50 und 60, vgl. Abb. 27 und Taf. XVII b) vermuteten Titel *ḥrj wḏb njswt* darf man getrost als nicht-existent ansehen, da das vorangehende  das Ende eines *ỉmj-rꜣ ḫꜣt nbt nt njswt* (oder eines verwandten Titels) sein kann; der Titel des Opferpriesters am Königshof war vielmehr gleichmäßig *ḥrj wḏb m ḥwt-ʿnḫ* (siehe Gardiner, *l. c.*, 83 f.).

[7]) Die Erklärung, daß Osiris im Jenseits den eines „zweiten Todes" Gestorbenen Opfer spendet, ließe sich allenfalls vertreten, scheint mir aber zu weit hergeholt.

[8]) Vgl. oben S. 122.

[9]) Wilson, *JNES* 13, Taf. XVIII, cf. S. 249.

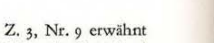
[10]) *MM* C 9, C 18, D 19, D 28, D 69, E 1—2.

[11]) Kees, *Götterglaube* (1941), S. 329.

[12]) Frankfort, *Kingship*, S. 198.

den — über die große Oase führenden — Weg ins Jenseits wies[1]) und den Zugang dahin bewachte. Seinen Namen als „Herrscher der Westlichen" zu deuten, ist irrig; wie Badawy[2]) (für *ḥntj tꜣ ḏsr*) ausgeführt hat, bedeutet *ḥntj* bloß rein geographisch: „befindlich vor" (spezieller: „verehrt am Eingange zu"); dabei ist *ỉmntjw* unspezifisch im Sinne von „Westvolk", „Westreich" zu verstehen[3]). Daß sowohl Anubis als Osiris trotz ihrer Wesensverschiedenheit[4]) beide — und gleichzeitig — den Beinamen *ḥntj ỉmntjw* („der am Eingang zum Westreich Verehrte") führen konnten, erklärt sich aus dessen lokalem Charakter; in Saḳḳâra besagte er eben kaum mehr als: „in Abydos verehrt". Ein bloßer Nekropolenwächter also, nicht Jenseitsherrscher, ist Chontamenti von Abydos mit demselben Ausmaß von Wahrscheinlichkeit wie sein memphitisches Gegenstück Anubis als Empfänger, nicht Spender, des Totenopfers anzusehen.

Anders liegen die Dinge bei der Formel *Ḥtp dj njswt Gb 'Inpw*, die in den Mastabas nur einmal belegt ist, nämlich in *MM* D 6[5]). In den Pyramidentexten ist die Formel *Ḥtp dj Gb* häufig[6]). In *PT* 101 b alterniert sie in T mit *Ḥtp dj njswt* und wird in N zu *Ḥtp dj njswt Gb* zusammengezogen; in *PT* 1649a folgt *Dj Gb ḥtp* auf *Dj njswt ḥtp*, die Empfänger sind „alle Götter", die für den (toten) König sorgen werden; an anderen Stellen ist der Empfänger der (tote) König, entweder als solcher oder als Osiris. Geb ist stets der Spender, nie der Empfänger des Opfers. Daraus ist zu ersehen, daß im Osiris-Mythos der Pyramidentexte — und, wie Wainwright[7]) gezeigt hat, auch späterer Zeiten — Geb der (vom Begriff des Todes unberührte) Prototyp des ägyptischen und Welt-Königs gewesen ist, der als solcher dem Osiris die Totenopfer zukommen läßt. So erscheint es mir denn das Vernünftigste, — ohne auf andere Erklärungsmöglichkeiten kritisch einzugehen — auch in *MM* D 6 in der Nennung des Geb eine dem Osiris-Glauben entstammende mythologische Unterbauung des *Ḥtp dj njswt* zu sehen, analog zu *PT* 101 b N, und ebenso wie dort „Ein Opfer, das der König und Geb geben" zu übersetzen, hingegen die Nennung des Anubis (als Empfängers des Opfers) durch eine — nicht vom Osiris-Glauben beeinflußte — Übernahme aus der alten Opferformel zu erklären.

Zum Schluß sei eine problematische Einzelheit des Totengebetes besprochen, das im Grabe des Raḥotep zu Medum in der innersten Nische der Scheintür steht, und dessen besondere Bedeutung für das Verständnis der Opferformel Junker in *Giza* II, S. 41 f. hervorgehoben hat: *Ḥtp dj 'Inpw*  *m nb ỉmỉḥ r ỉmnt(t)*[8]). Über die ungewöhnliche Schreibung des Verbums *ỉw* sagte Junker in der schon einmal[9]) zitierten Vorlesung des Sommersemesters 1930, sie sei „wohl zufällig", und „eine einfache Verschreibung". Demgemäß übersetzte er in *Giza* II, S. 42: „Möge Anubis gnädig sein und geben, (daß) er als Geehrter zum Westen gelange." (In

[1]) Maspero, *Études de mythol. et d'archéol.* II, S. 425—427.

[2]) *ASAE* 48 (1948) 225.

[3]) Vgl. die einmalige Schreibung in Paget-Pirie, *Tomb of Ptah-hetep* (= Quibell, *Ramesseum*) Taf. XXXIX, und die Gegenüberstellung von *'Inpw ḥntj ỉmntjw* und *ʿnḏtj ḥntj spẓwt ỉẖbt* in *PT* 220c, sowie die Bezeichnung des Anubis als *ḥntj ḫẓt ỉmntt* statt als *ḥntj ỉmntjw* in *PT* 157b.

[4]) Frankfort, *Kingship*, S. 198.

[5]) Mariette, *Mastabas*, S. 186.

[6]) Vgl. auch Sethe, *Urgeschichte*, § 73, S. 59 f.

[7]) *PSBA* 26 (1904) 101-104. — Er wollte den Brauch des *Ḥtp dj njswt* aus dem Osiris-Mythos herleiten, also das *Ḥtp dj njswt* als säkularisiertes *Ḥtp dj Gb* auffassen. Dazu müßte man aber annehmen, daß schon in der frühen 4. Dynastie dem Totenkult der Osiris-Glaube zugrunde lag. — Hingegen dürfte es richtig sein, daß später *Ḥtp dj Gb* den das Ritual des *Ḥtp dj njswt* erklärenden Mythos repräsentiert.

[8]) Mariette, *Monuments divers* (1889), Taf. 18. — Vgl. Petrie, *Medum* (1892), Taf. XIII. — Die ältere Kopie muß zwischen Dezember 1871 (Entdeckung des Grabes) und Januar 1881 (Tod Mariette's) angefertigt worden sein.

[9]) Siehe oben S. 124.

Gîza XII, S. 82 übersetzte er — so frei, daß es sich kaum mehr rechtfertigen läßt —: „Anubis sei gnädig und gebe aus- und einzugehen als Ehrwürdiger . . .") Nun ist das *ỉw·f* freilich schon zu der Zeit, als PETRIE die Inschrift aufs neue kopierte, unlesbar gewesen; in MARIETTE's Kopie jedoch wird die Lesung auf keine Weise als unsicher bezeichnet. Es scheint daher nicht ratsam, sich die Interpretation so leicht zu machen, um so weniger, als dieselbe ungewöhnliche Schreibung des *ỉw*[1]) in den Pyramidentexten gerade an einer Stelle vorkommt, wo sie nach LACAU's[2]) Meinung „correspondrait bien au sens 'revenir'", nämlich § 2200a. Es ist also möglich, und sogar wahrscheinlich, daß der Raḥotep-Text die Reise der Seele ins Totenreich als eine „Rückkehr" bezeichnet. Dies ließe sich so erklären, daß der Tote nicht nur nach dem Begräbnis, sondern auch nach jedem Besuch des Grabes der Hilfe des Anubis bedurfte, um zum Westen zu gelangen; oder aber so, daß schon die erste Reise ins Totenreich als Rückkehr aufgefaßt wurde, was voraussetzen würde, daß man damals (im Zusammenhang mit der Ka-Vorstellung ?) an eine Präexistenz der Seele glaubte.

Eine andere bedeutungsvolle Eigentümlichkeit der Opferformel des Raḥotep ist, daß hier nur Anubis angerufen wird und das *Ḥtp dj njswt* fehlt, was auch manchmal im späten Alten Reich vorkommt. JUNKER hat sich mit dem letzteren Problem mehrmals auseinandergesetzt. In *Gîza* V, S. 142 erwägt er, „ob nicht bei dem Niedergang des Reiches das Ansehen des Königs so gelitten habe, daß seine Erwähnung im Totengebet nicht mehr als unbedingt notwendig erschien. Wahrscheinlicher aber liegt ein Wiederauftauchen ältester Formeln vor, in denen nur Anubis angerufen wurde . . ."; in *Gîza* XII, S. 83 stellt er abschließend fest: „Es muß eben neben der gewöhnlichen Einleitung *ḥtp dj njswt ḥtp dj 'Inpw* sich eine archaische gehalten haben, die nur den Totengott nennt". Diese Aussage gewinnt ein schärferes Profil, wenn man nach SHOUKRY's[3]) ansprechender Vermutung „angesichts der Tatsache, daß Cheops und in gewissem Grade auch Chephren die Ansprüche der Privatleute hinsichtlich ihres Totenkults beschränkt haben", HERODOT's Nachricht (II, 124), „daß Cheops die Tempel verschloß und den Ägyptern verbot, Opfer darzubringen"[4]), insonderheit auf den Totenkult bezieht. Wenn man weiter mit JUNKER[5]) annehmen darf, „daß die Redaktion des Totengebetes nicht lange vor der ersten uns erhaltenen Niederschrift erfolgte oder gar mit ihr gleichzeitig", so finden wir bei Meṭen[6]) im selbständigen Nebeneinander von *Ḥtp dj 'Inpw* und *Ḥtp dj njswt* das Eindringen des der letzteren Formel entsprechenden Rituals in den privaten Totenkult unter Snofru widergespiegelt, bei Raḥotep in dem Fehlen des *Ḥtp dj njswt* die — bald darauf gewaltsam beseitigte — Unabhängigkeit des alten Adels[7]) zu Beginn der Regierung des Cheops; in der klassischen Fassung der vor-osirianischen Opferformel, wie sie uns gegen Ende der 4. Dynastie entgegentritt, finden wir königlichen und privaten Totenkult harmonisch verschmolzen, so daß das im Zentrum des Totenopfers stehende Opfer an Anubis eine Gabe des Königs war; das gelegentliche Fortlassen des *Ḥtp dj njswt* im späteren Alten Reich bezeugt dann, daß diese regu-

[1]) Sie begegnet im selben Grab nochmals (PETRIE, *Medum*, Taf. XII), u. zw. im Dorfnamen *ỉw·s-ṯ3·s*, der im Grabe der Nefert, *op. cit.*, Taf. XV mit 𓇋 geschrieben wird. Auch hier braucht keine Verschreibung vorzuliegen. (Man denke an arabisch عَ ئَ „zurückkehren" = „werden".)

[2]) In MERCER, *Pyramid Texts* (1952) IV, S. 143.

[3]) *Die Privatstatue im Alten Reich* (1951), S. 41.

[4]) *κατακλήισαντα . . . μὴν πάντα τὰ ἱρὰ . . . σφέας θυσιέων τουτέων ἀπέρξαι . . .*

[5]) *Gîza* II, S. 45.

[6]) *Aeg. Inschr. Berlin*, I, S. 86, L. und S. 87, N.

[7]) Vgl. SMITH, *JNES* 11 (1952) 124: "Those buried at Medum are of Sneferu's generation rather than his children, in other words, the family of Huni."

läre Sanktionierung und Konsekrierung des privaten Totenkults durch den (von einem priesterlichen Beamten vertretenen) König damals eine bloße Formalität geworden war, wogegen der Brauch des *Ḥtp dj njswt* in der alten Form — der einer persönlichen Spende des Königs für das Begräbnis[1]) — wieder aufgenommen wurde oder lebendig geblieben war.

Am Ende angelangt, möchte ich betonen, daß ich mir bewußt bin, im Vorhergehenden nicht bewiesen zu haben, daß die Opferformel des Alten Reiches — und insbesondere die vor-osirianische — ebenso aufgefaßt werden muß wie die der späteren Zeiten, sondern nur, daß sie so aufgefaßt werden kann. Der Verzicht auf die derzeit herrschende Auffassung des Anubis als Mit-Spenders des Totenopfers empfiehlt sich jedoch dadurch, daß er viele mit der Annahme einer „Reinterpretation" verbundene mißliche Not-Erklärungen entbehrlich macht. Wir brauchen dann nicht mit GARDINER zu glauben, daß „we are able here to trace back a popular belief to a purely philological cause, namely, the habit that grew up under the Old Kingdom of omitting the words *ḥtp dỉ* after the divine name"[2]); „that the Egyptian might have said 'offering' while he meant 'good burial'"[3]); und daß schon zur Zeit der 4. Dynastie (Raḥotep) *ḥtp* — „Befriedigung" (satisfaction) — die (sonst vor dem Neuen Reich[4]) nicht belegte) abstrakte Bedeutung „Gnadenbeweis" (boon) erlangt hatte[5]). Wir brauchen auch nicht, mit SETHE *ḥtp* als Verbum nehmend, glauben, daß man sich damals Anubis als einen spontan „gnädigen" Gott vorstellte[6]), was zu seiner ureigensten Natur als Leichenverzehrer schlecht zu passen scheint. Zudem entspricht die von GARDINER für das Mittlere Reich erschlossene und hier schon für das Alte Reich reklamierte Auffassung der Opferformel als „a bargain, according to which the king makes offerings to the god (or gods), in order that he (or they) may in turn give such and such a benefit to the dead"[7]) genau der Definition der Frömmigkeit, die — als typischer Vertreter antiker Anschauungen darüber — Euthyphron in dem nach ihm benannten Dialog PLATON's gibt[8]): *Ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης ἂν εἴη* — wie er zugibt, eine *ἐμπορικὴ τέχνη*. — Meine Auffassung widerspricht dabei nicht der Erklärung JUNKER's[9]), daß „auch die tägliche Speisung des Verstorbenen ein Geschenk des Herrn der Westlichen war, einmal, insofern als er es dem Toten ermöglichen mußte, die Opfergaben, die ihm . . . an der Scheintüre niedergelegt wurden, auch tatsächlich zu genießen und weil auch das Fortbestehen

[1]) Vgl. GARDINER, *Amenembēt*, S. 85f. und oben S. 11 zu Anm. 57. — STEINDORFF freilich (in *Studi Rosellini*, II, S. 266) möchte in einem solchen *m ḥtp dj njswt* nur eine Angabe sehen, „daß die Bestattung als Totenspende für den Verstorbenen nach dem Ritual vollzogen worden ist."

[2]) *Amenembēt*, S. 90.

[3]) *JEA* 24, 89, Anm. 1. — Vorher, *Amenembēt*, S. 83: "Though we are unable to conceive of Anubis as literally the giver of offerings, the Egyptians may have done so; their inability to explain the exact manner of the gift would not make them doubt it."

[4]) In der vom *Wb.* III, 194, 7 angeführten Sinuhe-Stelle, B 160, ist es wohl besser, mit EDEL (in GALLING, *Textbuch z. Gesch. Israels*, S. 6) das *ḥtp* verbal zu übersetzen: „Ich habe den Gott gnädig gestimmt." (Zur Konstruktion vgl. ERMAN, *Äg. Gramm.*, § 335; GARDINER, *Eg. Grammar*, § 315).

[5]) *Amenembēt*, S. 80. Vgl. oben S. 120 und Anm. 4.

[6]) Der Name *'Inpw-ḥtpw* (RANKE, *Personennamen*, 37, 19) ist kein Beweis dafür; ANTHES, *DLZ* 72 (1951) 98, bemerkt richtig, daß *ḥtp* zunächst nicht mehr ist als „befriedet sein".

[7]) *Amenembēt*, S. 89. [8]) 14 C und E.

[9]) *Gîza* II, S. 44. — Andeutungsweise war sie schon in PIETSCHMANN's (PAULY-WISSOWA's *Real-Encyclopädie*, I (1894) 2646) Beschreibung des Wesens des Anubis enthalten: „Ein Gott der Bestattung und der Fürsorge für den Leichnam, der die Grabstätten und deren Insassen unter seiner Obhut hat und durch Spenden und Gebetsformeln sich gewinnen läßt, der abgeschiedenen Seelen sich anzunehmen, damit diese den richtigen Weg zur Oase der Seligen nicht verfehlen und auch wirklich all der Gaben teilhaftig werden, die ihnen zugedacht sind."

der Stiftungen oder königlichen Zuwendungen wohl des Schutzes der Totengötter bedurfte, da die Lieferungen, wie die Erfahrung zeigte, leicht eingestellt und anderweitig verwendet werden konnten". Dies wird inhaltlich dem Tatbestand durchaus gerecht; sprachlich aber braucht es in der Opferformel des Alten Reiches nicht eigens ausgedrückt worden zu sein.

Wird nun aber auf diese Weise Anubis aus einem souveränen Herrscher des Totenreiches zu einem gleichsam bezahlten bloßen Psychopompos, so gewinnt erhöhte Bedeutung, was JUNKER in *Gîza* XII, S. 83 als der Weisheit letzten Schluß vorbringt: „Wird in diesen frühen nur mit *ḥtp dj 'Inpw* eingeleiteten Gebeten dem Verstorbenen ein hohes Alter und ein Geehrtsein beim „Großen Gott" gewünscht, so kann dabei doch nur die Gnade des höchsten Gottes in erster Linie in Frage kommen und nicht eine über den Tod hinaus dauernde Gunst des irdischen Herrn". Mit leichter Verlagerung des Akzents läßt sich dann sagen: Zur Zeit der vorosirianischen Opferformel galt als der Herr des Totenreiches der universale „Große Gott", während Anubis[1]) als lediglich für die Reise der Seele dorthin sorgend gedacht wurde, welche während der Mumifizierung und Bestattungsfeierlichkeiten und in engster Wechselbeziehung mit diesen stattfand.

[1]) Der Einfachheit halber habe ich bis nun stets das Bildzeichen des gelagerten Caniden wie üblich mit *'Inpw* umschrieben; ich möchte aber bemerken, daß diese Lesung für die vor-osirianische Zeit keineswegs gesichert oder beweisbar ist. Es wäre gut denkbar, daß der Name Anubis ursprünglich den Sohn des Osiris bezeichnete, auf den erst bei der Eingliederung in das System von Heliopolis (vgl. RUSCH, *Osiris im System von Heliopolis* (1924), S. 23—25) der Name Horus übertragen wurde, während der Name Anubis auf den besonders in Abydos, der neuen Heimat des Osiris, verehrten Caniden überging. Name und Gestalt jenes älteren Anubis könnte dabei zu Namen und Gestalt des *'Imtj* genannten und mit dem Determinativ des „unterägyptischen Königskindes" geschriebenen jugendlichen Gottes des butischen Gaues — der in einem Priestertitel der frühen 5. Dynastie (*Gîza* II, S. 162) als *nb 'Imt* vorkommt — in demselben Verhältnis gestanden haben, wie Name und Gestalt des Osiris zu denen des *'ndtj*, der Gottheit des busiritischen Gaues.

An Early Occurrence of *ḫm* "servant" in Regulations Referring to a Mortuary Estate

By HENRY GEORGE FISCHER

(Plate XI)

While it does not seem fitting to present so humble an inscription to the author of the monumental *Gîza* series, the fragment dealt with here may serve as a tribute to HERMANN JUNKER's devoted attention to the minutest details of the texts which his excavations have brought to light, and not least his attention to details of palaeographical interest.

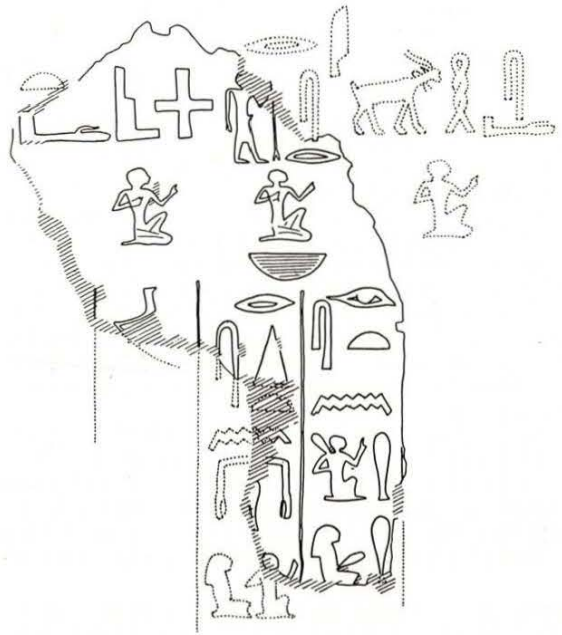


Fig. 1

The limestone fragment, reproduced in figure 1 and pl. XI, was noticed in the summer of 1956 at Saqqara among miscellaneous scraps stored in the unpublished tomb of *K3-irr*[1]). In other

[1]) I wish to thank Mr. ZAKARIA GHONEIM for his assistance in enabling me to make a drawing of the inscription and in enabling me to obtain the photograph used here.

words, its present location is very near the southeast corner of the Djoser pyramid enclosure. I have not been able to learn anything more about the fragment's origin. The probability is that it has not come very far from the place where it was inscribed, and this probability is reinforced by the fact that the wording and the arrangement of signs find parallels in the nearby tomb of *Nb-k3·w-ḥr*[1]. Like the tombs of both *K3-irr* and *Nb-k3·w-ḥr*, the fragment probably belongs to the Sixth Dynasty. Unlike the similar inscriptions of *Nb-k3·w-ḥr*, the hieroglyphs are sunk rather than in relief. The scale is fairly large, the taller signs measuring 5 cm in height; the maximum length of intact surface is 34.5 cm.

I The inscription

As far as the incompleteness of the text permits, my translation is as follows:

> [regarding] every [dignitary], (every) official and
> (every) functionary[a]) [who shall . . .], who shall
> designate[b]) a (male) servant or a (female) servant[c])
> (of mine) . . ., who shall put (? give?) mortuary priests[d])
> (of mine) . . ., [who shall] con[duct] (?)[e]) . . .

Comments: a) The restoration of *ỉr* hardly requires justification; its location above *śr* is based upon (1) the low alignment of *śr* in relation to the adjacent *ỉmy-ś·t-ᶜ* and (2) the position of *nb*, which indicates that *śr* is the central item in the series which *nb* modifies. Inasmuch as *ỉmy-ś·t-ᶜ* almost certainly concludes the series, only one item is to be restored at the right and this must at least be as high in rank as *śr*; since *śr* is often found to be associated with *śᶜḥ*[2]), the choice is an obvious one. *Ỉr śr* [*nb*],*śᶜḥ* [*nb*], *ỉmy-ś·t-ᶜ*[*nb*] similarly appears in the abovementioned contract of *Nb-k3·w-ḥr*, at the beginning of the final section where, unfortunately, the text breaks off; in this case the various "functionaries" are specified (e. g. *ỉmy-ś·t-ᶜ ḥt-wr·t*). Another private individual says "as for every dignitary, every official and all people (*śᶜḥ nb, śr nb, rmṯ·w nb.w*) who shall remove any stone or any brick from this tomb, I will be judged with him by the great god" (*Urk.* I, 260, 12). These parallels show that our fragment, on the basis of the persons listed, need not belong to a royal decree; on the other hand it cannot be proved that the authorship is not royal[3]).

b) There is hardly any question that the action expressed by *ỉrỉwty·śn, rdỉwty·śn*, and so on, must be against the speaker's interest, an action which incurs a subsequent threat of retaliation against the offending dignitary, official, or functionary[4]). At least three meanings might be considered for *ỉrỉ* where the direct object of this verb is a term for people. All of these meanings involve the idea of "designating", i. e. "assembling" or "setting apart:" (1) "designate" people as property for oneself, i. e. "acquire" (2) "designate" people for (*n*) someone else, i. e. "make

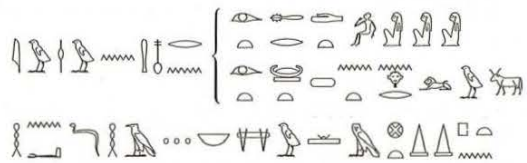
[1]) This tomb is mentioned in a preliminary report by Selim Hassan, *ASAE* 38, 512—519. The inscriptions are dealt with in the forthcoming final publication, *Excavations at Saqqara* XI (1937—1938), which Professor Hassan has kindly allowed me to see in proof.

[2]) In addition to the two examples quoted in the text, see *Urk.* I, 99, 7—8; 101, 6—7; 119, 12—13 (probably like preceding). It does not seem likely that a higher-ranking designation precedes *śr*.

[3]) The royal decrees of Coptos often associate *śr* and *ỉmy-ś·t-ᶜ* after the anticipatory *ỉr*: *Urk.* I, 282, 3—4; 283, 12; 285, 11—12; 291, 5—6.

[4]) Partly for this reason, the meaning "act (in the capacity of)", *Wb.* I, 109, 26—28, has been rejected as improbable; it also seems unlikely because of the mention of female servants along with male servants.

over to" (3) "designate" people in some other sense. The first of these possibilities is not known earlier than the First Intermediate Period[1]), although *ỉrỉ* occurs in Dyn. VI with the meaning "acquire (livestock)" (*ASAE* 36, 35). The second possibility is well attested in the Old Kingdom[2]), although it has not yet been found in a context like the present one; in regulations referring to the contracted mortuary priests, these priests are warned against selling the personnel of the funerary estate (*rdỉ r ẖśw*), conveying the personnel by a sealed document (*ḫtm r ḫtm·t*) or conveying them in any way as property (*rdỉ m ỉmy·t-pr*[3])); in regulations referring to administrative officials, as in the case here, the officials are warned against taking (*ỉṯỉ*) the personnel for some other duty[4]). The third possibility embraces a number of alternatives[5]), only one of which will be considered in detail here. Unfortunately the context of this is somewhat obscure; it closely parallels the passage under discussion, however, being a regulation designed to protect the personnel and property of an estate against the subsequent actions of administrative officials[6]):



> "My majesty has decreed that girl-children shall not be
> included with any *ḏḥ3*[7]) that is levied in the city of
> these two pyramids,

[1]) The examples given by *Wb., Belegst.* I, 109, 4 "Sklaven erwerben" are said to be Old Kingdom. One of them (Petrie, *Dendereh*, pl. 10 A) dates to the First Intermediate Period, however, and the other (*ibid.* pl. 11) dates to the turn of the Eleventh Dynasty. A third example quoted by Janssen, *Traditioneele Autobiografie* II, F 27 (= *ASAE* 15, 207) is also from Dendera and late Intermediate Period in date.

[2]) Not clearly distinguished by the *Wb.* I have discussed this use of *ỉrỉ* elsewhere, in an unpublished article on the First Intermediate Period stela Berlin 24032. The most pertinent example refers to fields and people (*ẓḫ·wt, rmṯ·w*) which have been "made over to" funerary priests so that the latter will continue the offerings to the deceased (*Urk.* I, 12, 1—2). The application of this meaning of *ỉrỉ* in the fragmentary text published here was first suggested to me by Dr. Hans Goedicke.

[3]) *Urk.* I, 12, 9—13, and a passage in an unpublished Old Kingdom inscription from the Metropolitan Museum's excavations at Lisht; Dr. William C. Hayes has drawn my attention to the latter, and has kindly provided me with a photograph.

[4]) *Urk.* I, 19, 4; 162, 15; 170, 13. See also p. 134 note 4.

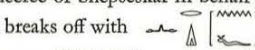
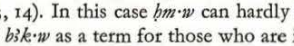
[5]) These parallel some of the uses of the verb *rdỉ*, and one might specifically consider the use of *ỉrỉ* in place of *rdỉ* before the *m* of predication (Gardiner, *Grammar* 84); see *Urk.* I, 78, 7 and Hammamat inscr. 1, lines 5—6, dating to Dyn. VIII and XI respectively. In neither of these two cases is the direct object a term for people, however.

[6]) *Urk.* I, 211, 12. In the original publication of the decree, Borchardt (*ZÄS* 42, 8) leaves the passage untranslated.

[7]) The translation implies the meaning "Abgabe oder ähnlich", as *Wb.* V, 605, 8 says, but I have left *ḏḥ3* in transcription because it is not known elsewhere in this sense; *Wb.* V, 605, 9 compares a word of almost identical appearance in Pyr. 490a, but it is difficult to see a connection between the two. The implication that young girls were particularly liable to be conscripted for labor is reinforced by *Urk.* I, 77, 4, where a Dyn. VIII nomarch tells his people "I have never enslaved a daughter of any of you", and a Gebelein official of the late First Intermediate Period claims that he "never seized the daughter of any man" (Cairo 20001); both references are mentioned by Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, p. 15.

and that provisions[1]) of *nḫrw*[2]) cattle (pl. ?) shall not be included with any *ḏḥ3* that is levied in the city of these two pyramids."

As far as I know, these last possibilities for the use of *ỉrỉ* with a term for people as direct object are only attested in the Old Kingdom in cases where a plurality of people is concerned. A late First Intermediate Period example may be cited, however, which is apparently analogous to the Dahshur example (*ỉrỉ* + a locative pronoun) and has a single person as object: "I posted a herdsman behind my bulls" etc. (*ỉw ỉrỉ·n·ỉ mnỉw m-ḏ3 k3·w·ỉ*)[3]). I should think some such use of *ỉrỉ* is also possible as early as the date of the Saqqara fragment under discussion.

c) The appearance of *ḫm* (and fem. *ḫm·t*) as an independent term for "servant" is unusual, but not unknown, for the Old Kingdom. The most similar of the three other occurrences[4]) known to me is unfortunately even more lacking in context than the fragment under discussion. It is found in a decree of Shepseskaf in behalf of the pyramid of Mycerinus and its cult; one line of the decree breaks off with  "... [he] (Shepseskaf) does not permit ..." and the next continues  "... that (?) they [bri]ng (?) servants (male and female) to ..."[5]) Conceivably this statement contains the idiom *ỉnỉ r ḫśw* and so should be translated "that (?) they (bu)y slaves", but it more likely parallels a passage in the Dahshur decree (*Urk.* I, 212, 1): "My Majesty has commanded that no persons shall be brought (*nfr n ỉnỉ·t*) to dig (*r ḏ3dw*)". With the occurrence of *ḫm·w* in a decree for a royal mortuary foundation we may compare Pyr. 561, where the deceased king summons *ḫm·w* to bring him food; here *ḫm·w* "servants" in the versions of Merenre and Pepy II replaces *šm·w* (?) "butchers" in the version of Teti. The third example occurs in the self-laudatory inscription of a Dyn. V noble: "[I never said] any[thing] evil about any people to (*ḫr*) [the ki]ng and to (*ḫr*) his [ser]vants" (*Urk.* I, 233, 14). In this case *ḫm·w* can hardly mean "slaves" but merely takes the place of the more usual *ḥ3k·w* as a term for those who are in the king's service[6]). A designation for "king's servants"  in a more literal sense appears above men wielding scythes in two closely similar tombs at Zawiyet el Meitin and Sheikh Said, dating to the turn of Dyns. V—VI[7]). Two points may be made about the foregoing evidence. First, none of these occur-

[1]) *Wḫ·t* is not given in the *Wb.* as a separate entry, but it is to be found (with det. ) in a label attached to an Old Kingdom scene of brewing and baking: *ỉrỉ·t wḫ·t n Šm-nfr* "making provisions for *Šm-nfr*" (Junker, *Gîza* XI, fig. 64 and p. 160). Junker compares the New Kingdom *wḫ* of *Wb.* I, 350, 10.

[2]) *Nḫrw* with the cattle determinative is a hapax legomenon. Perhaps this is the same *nḫrw* that designates a kind of bread (*Wb.* II, 298. 16) and a kind of linen (*Wb.* II, 298, 11; W. S. Smith in *ZÄS* 71, 140—141).

[3]) Clère-Vandier, *Textes de la Prem. Pér. Intermédiaire*, no. 7 (Petrie, *Qurneh*, pl. 10). For the meaning "post" cf. *Urk.* I, 130, 7 and 11: "assign excellent people" (*ỉrỉ rmṯ·w ỉḳr·w*).

[4]) There are possibly four occurrences: perhaps a is to be recognized in a partly preserved sign at the bottom edge of the Lisht inscription mentioned in p. 133, note 3 above. The preceding words are: "as for him who will seize" (*ỉr ỉṯwty·fy*). For yet another case (*ḫm·t*), see Blackman, *Meir* V, pl. 15 and p. 26.

[5]) *Urk.* I, 160 and Reisner, *Mycerinus*, pl. 19.

[6]) As in *Urk.* I, 52, 5; 81, 6; 84, 1; 99, 4; 112, 5.

[7]) *LD* II, 107 and Davies, *Sheikh Said*, pl. 16 (= Wresz. *Atlas* III, pl. 53). The fact that this designation is known only in these two cases before the Middle Kingdom would support Davies' view (*op. cit.*, p. 15) that one scene is copied directly from the other, although his arguments concerning their relative date seem less conclusive (cf. W. S. Smith, *Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, p. 215). For the subsequent use of *ḫm-nśwt*, see the discussion of Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 90—92.

rences of *ḫm* necessarily implies the condition of bondage that would warrant the translation "slave"; even if *ḫm·w* were said, in some instance, to be sold, this circumstance would not justify the general use of "slave" as the English equivalent, for the funerary priests called *ḫm·w-k3*, who were undoubtedly as free as most Egyptians of the Old Kingdom as a rule, are sometimes stated, directly or by implication, to have been purchased. In fact the only Old Kingdom designation which possibly merits the translation "slave", a rare term *ḫśw(w)* "bought person", is once applied to a group of funerary priests represented on a late O. K. false door; it is also once applied to two dwarfs represented in a Dyn. V tomb chapel[1]). Secondly, the evidence reviewed here uniformly concerns the king, perhaps only coincidentally; but one might consider whether a development is involved whereby *ḫm* as a term for "servant" (of an individual) is initially connected only with gods, then also with the king, and finally with non-royal persons as well. The late Old Kingdom fragment from Saqqara perhaps exemplifies the last stage in such a course of development, but it is not certain that it belongs to a non-royal document.

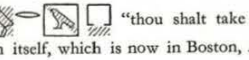
d) The restoration of  is suggested by the space available, and would in itself be expected. There is barely sufficient room for another seated man beside the first, however.

e)  is perhaps to be restored "who will take these funerary priests to..." (or the like)[2]).

II The writing of *ḫm* and *ḫm·t*

The second element in a writing of *ḫm* like that of our fragment (fig. 2) has been interpreted by Borchardt as  [3]), i. e. the fairly common Old Kingdom determinative consisting of a seated man with a stick over his shoulder (fig. 3)[4]). In view of the new pair of examples, it can hardly be doubted that the object held by the man is not simply a stick but a club which reduplicates the *ḫm* sign. One might think that a sportive writing of this kind would serve in itself as a writing of *ḫm*, like  and  , which similarly combine a seated figure and a phonetic element. Apparently, however, an independent *ḫm* monogram did not come into use until the Ptolemaic Period, when  and  occur, among several similar hieroglyphs, as writings

[1]) All three occurrences are discussed by Junker, *Gîza* V, pp. 8—10; for the dwarfs see *Gîza* III, fig. 27. The inscription mentioning the purchase of funerary priests, Cairo J. d'E. 56994, has been subsequently illustrated and discussed by Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, pp. 14—15 and pl. 1.

[2]) The verb *mȝᶜ* occurs in a juridical context, *Urk.* I, 171, 15. This passage describes the punishment to be given a person who infringes the exemption privileges decreed for a temple; the overseer of priests of the temple is commanded  "thou shalt take him to the *ḥ·t wr·t* (?)" (for punishment). To judge from the inscription itself, which is now in Boston, *MFA* 03, 1896, Sethe's interpretation of the last signs as  "department of stores of the temple" does not seem likely.

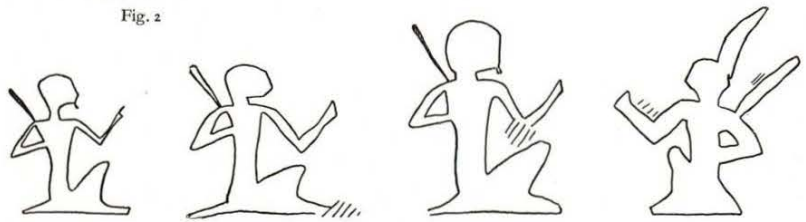
[3]) Borchardt, *Denkmäler des AR*, p. 96 (*Cairo CG* 1419). Mariette, *Mast.*, p. 381 (E 1—2), reproduces the sign more exactly. Ranke, *PN* II, 305, 19, omits the club altogether.

[4]) From left to right these are: (a, b) *Cairo CG* 1435, determinative of *ḥȝk*, cols. 35 and 3 = *Urk.* I, 106, 3; 99, 4 (c) *Cairo CG* 1432, determinative of *ḥȝk*, line 5 = *Urk.* I, 12, 3 (d) Assuan inscription of *Śȝbnỉ*, line 13 = *Urk.* I, 139. 7, the first sign; this is a rare case of  used as an ideograph.

of the "majesty" of a king or queen[1]). It is not difficult to understand why  and  did not succeed as well as  and  , for the latter combine sound and sense much more graphically. The idea of "servant" seems to be conveyed in the Old Kingdom *ḫm* determinative only by its resemblance to the determinative  , and this resemblance is so close that it would tend to obscure the identification of  if the latter were written alone. It appears likely, in fact, that the *ḫm* determinative is simply a modification of  . To adapt this idea to the seated woman, the draughtsman probably followed the pattern of a sign like  [2]).



Fig. 2



a b c d

Fig. 3

The sign  , on which the *ḫm* determinative seems to have been patterned, serves sporadically as a determinative in terms for servants (*bꜣk*[3]), *mr·t*[4])), "corps" and groups of workers and soldiers (*šmw*[5]), *ṯs·t*[6])), and *rmṯ·w* "people"[7]) as well as "Nubians", "Asiatics" and so on (*Nḥsy·w*[8]), *ʿꜣm·w*[9]), *Ỉꜣm·w*[10])). In several of the Assuan occurrences of the determinative after names of foreign peoples, the stick over the shoulder might be taken for a feather at the back of the head, and vice versa, although both stick and feather may occur, as in fig. 3 d. This ambiguity suggests that the stick at least sometimes results from the reinterpretation of a feather in the

[1]) Junker, *Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera*, p. 28.

[2]) The signs of this type have been discussed by Junker in *Gîza* III, 210; V, 55—56; XII, 118—122.

[3]) *Bꜣk*: e. g. *Urk.* I, 12, 3 (= my fig. 3 c); 106, 2—3 (= my fig. 3 a) 127, 12; 182, 12.

[4]) *Mr·t*: *Urk.* I, 247, 11.

[5]) *Šmw*: *Urk.* I, 133, 13; 134, 10 (latter has stick rather than plume).

[6]) *Ṯs·t*: *Urk.* I, 127, 5 (in the case of 134, 17 the stick on the shoulder seems to be merely a break in the stone).

[7]) *Rmṯ·w*: *Urk.* I, 130, 11 (but not 130, 7).

[8]) *Nḥsy·w* (mercenaries): *Urk.* I, 211, 3 and 10; 212, 8.

[9]) *ʿꜣm·w*: *Urk.* I 134, 16.

[10]) *Ỉꜣm·w*: *Urk.* I 125, 15; 126, 10—11. Other foreign peoples: 125, 8; 136, 1.

hieratic original[1]). I think, however, that the reinterpretation probably occurred because the sign was already familiar as a frequent determinative of *bꜣk*, and that the origin of the sign should accordingly be sought in the latter usage.

In one case, in a Deir el Gebrawi inscription dating to the very end of the Old Kingdom, the determinative of the verb *bꜣk* "enslave" is  [2]); this appears to express the idea of "subjugation" literally, by a yoke on the neck of a bound captive (cf. James-Apted, *Khentikai*, pl. 11), or, almost as literally, by the application of a stick across the shoulders, as is done, in a somewhat earlier scene at the same site, to an "overseer of herds" being brought before officials for taxation (fig. 4)[3]). Possibly the determinative  after *bꜣk* "servant" likewise conveys the idea of subjugation, the idea of "holding" a stick implying, to the Egyptian mind, the idea of "being under" it[4]). On the other hand, the determinative may simply be a reflection of what is to be seen in the tomb reliefs; these often show staves in the hands of workers, particularly the troops of youths who hasten along carrying a palanquin on their shoulders, or advance upon a herd of donkeys, or set out at full speed on military duty of some kind[5]). If the stick held by the seated man in the sign  is simply an object generally carried by workers, this sign is analogous to such determinatives as  (*ḫmw* "oarsman") and  (*mš*ʿ "soldier"). While the last interpretation does not explain the stick-carrying determinative so completely as the first one, it provides a more straightforward, and to this extent more convincing, solution.

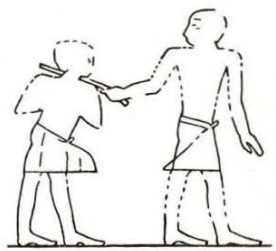


Fig. 4

[1]) Dr. Wm. K. Simpson has dealt with the hieratic forms of the sign in his article "A Hatnub Stela of the Early Twelfth Dynasty", printed elsewhere in this volume.

[2]) Davies, *Deir el Gebrâwi* II, pl. 24, line 9. [3]) *Ibid.* I, pl. 8.

[4]) A term *ḫry-mdw* "which is under the staff" (probably not "under the word" as in *Urk.* I 305, 19) is applied to fields (*Mṯn*: *Urk.* I 2, 5; 3, 11; 6, 9 and 10) and to cattle (Junker, *Gîza* XI, fig. 80, p. 209). It seems doubtful that this occurs as a title "der den ‖ Stab tragen darf o. ä." (*Wb.* III 394, 8); the three references given by *Belegst.* reduce to one (*LD* II 80 apparently being a mistake for *Berl. Inschr.* I 80 = Berl. 1105 = *Urk.* I 6). And this one example is virtually identical with the one in *Urk.* I 2, the reference cited by *Wb. Belegst.* for *ḫry-mdw* "von Ortschaften, die unterstellt sind"; in both cases it is part of a title *ḥkꜣ ḫꜣ·t ḫry·t mdw*. A better argument could be made for the occurrence in *Urk.* I 3, 8, if the reading is *m ḫry-mdw* (and not *m ḫry(·t)-mdw*) "as one who is under the staff". But in any case this last is probably not a title; it rather seems to be an administrative phrase signifying that *Mṯn*, as *ḥkꜣ*, is accountable for the territories in his charge, which are taxable lands. Note that a similar expression *ḫry-mẓ·t·f* in *Urk.* I 216, 11 expresses a quite different idea: "the one who carried his (i. e. his brother's) staff" (cf. preceding line).

[5]) Youths carrying palanquin: Oriental Institute, *Mereruka*, pl. 14; Bissing, *Gem-ni-kai*, pl. 22. Advancing to drive donkeys: Steindorff, *Ti*, pl. 124, *LD* II, pls. 47, 51, 106; Davies, *Ptahhetep* II, pl. 8. Setting out on military duty (here the short staves are among various other weapons): *LD* II, pl. 95; Borchardt, *Grabd. Śaḥu-reʿ* II, pl. 9; Hayes, *Scepter of Egypt* I, fig. 45.

Sur le nom de "l'Horus cobra"

Par Jean Sainte Fare Garnot

1. Le nom du quatrième souverain de la première dynastie, connu sous l'appellation de "roi serpent"[1]) peut avoir été identique au nom du reptile dont l'image sert à le noter dans l'écriture[2]). En effet, certains Horus des époques préthinite et thinite ont porté, semble-t-il, des noms d'animaux, ceux du scorpion[3]), peut-être du *Latès*[4]), sûrement d'un oiseau[5]). Le nom d'Horus de Dedefrê, qui s'écrit au moyen d'un scarabée, se rattacherait-il à cette tradition[6])? Toutefois une autre hypothèse est à considérer. Le nom de l'Horus "Cobra" n'est peut-être qu'un *dérivé* du nom du cobra. Ces interprétations supposent l'existence de deux mots apparentés, voisins par la forme encore que présentant entre eux certaines différences (consonantisme et vocalisation).

2. Examinons d'abord le nom du cobra[7]). Nous le connaissons par ses graphies hiéroglyphiques et ses formes coptes.

3. Les premières ne donnent pas sa lecture complète et se bornent, le cas échéant, à faire suivre le signe-mot  du *-t* final qui caractérise le féminin[8]).

4. Les secondes, en nous renseignant sur sa vocalisation, au moins à l'époque tardive, nous donnent une idée de sa structure et devraient permettre de remonter à leur prototype[9]).

---

[1]) Cf. par exemple G. Bénédite, *La Stèle du Roi serpent*, *Mon. et Mém. Fondation Piot* 1905 (t. XII), p. 5—17 et 1 pl.

[2]) Le cobra, *Naja haje*. Sur ce serpent, voir les remarquables travaux de Louis Keimer: *Histoires de serpents dans l'Egypte ancienne et moderne* (*Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, tome L), Le Caire 1947, notamment p. 4—7 et 30, et *Études d'Égyptologie*, Fasc. VII, Le Caire 1945, § 9, p. 40—42. En 1948, Miss Margaret A. Murray, *The Serpent hieroglyph*, *JEA* 34, p. 17f., a proposé de reconnaître dans l'original du signe le cobra à cou noir, *Naja nigricollis*.

[3]) Prédécesseur, comme chacun sait, de l'Horus *Naʿr-mer*.

[4]) Ce poisson du Nil, si caractéristique, s'appelle le "combattant", comme l'Horus *ḫȝ*, successeur de *Naʿr-mer*

[5]) L'image de cet oiseau — non identifié — sert à écrire le nom d'un Horus de la Ière dynastie, que l'on ne connaissait pas jusqu'à ces dernières années. Ce nom figure à l'extérieur d'une assiette en schiste vert, inédite, trouvée dans la galerie H de la pyramide à degrés. Voir à ce sujet J. E. Quibell, *ASAE* XXXIV, p. 75 et J.-Ph. Lauer, *La Pyramide à degrés* III, Le Caire 1939, p. 4. Il pourrait bien, selon M. Pierre Lacau (communication orale) se retrouver sur deux fragments de vases abydéniens (Petrie, *RT* II, Londres 1901, pl. VIII A, fig. 6 (dessin) et Amélineau, *Nouvelles fouilles d'Abydos*, Paris 1899. p. 198, nº 28). Je me demande s'il ne faut pas le lire *ḏrḏ·t* "le milan"?

[6]) Cf. une base de statue du musée du Louvre provenant d'Abou-Roasch, Chassinat, *A propos d'une tête en grès rouge du Roi Didoufrê*. Mon. Piot XV (1921/22), f. 2, p. 59 (fragm. au Musée du Louvre). Le sens obtenu en ne donnant à ce scarabée que la valeur d'un phonogramme (*ḫpr*): "celui qui est venu à l'existence" (par lui-même ?) n'est pas tellement satisfaisant.

[7]) Plus exactement son nom le plus courant (selon L. Keimer, il en possédait au moins trois, dont *wfḏ* *Pyr.*, § 419c, et peut-être même quatre). Sur ce point, consulter Spiegelberg, Das *Grundwort zum Lautzeichen* *ḏ*, *ZÄS* 55 (1918), p. 89—92 et Dévaud, *Etymologies coptes*, *RT*, 1921 (t. 39), p. 159—161. On trouvera, dans ces deux articles, toute la documentation de base.

[8]) *Wb.* V, p. 503.

[9]) Dévaud, *art. cit.*, et Crum, *Coptic Dictionary*, p. 25b (*sub voc.* ⲁϫⲱ).

5. Ces formes, attestées exclusivement en Bohaïrique, paraissent tout d'abord assez diverses, mais se laissent aisément ramener à l'unité. Si l'on néglige, en effet, ⲁϫⲟ, qui a des chances d'être un mot mal écrit, avec ⲟ pour ⲱ, comme il arrive souvent, notamment dans les *Scalae*[1]), nous trouvons deux séries parallèles: ⲁϫⲱ/ⲉϫⲱ et ⲁϫⲟⲩ/ⲉϫⲟⲩ. En réalité le ⲟⲩ final n'est qu'une notation particulière d'un *o* long (ⲱ) final.

6. On rencontre cette notation dans les cas suivants:

A) régulièrement en Akhimique, en médiale accentuée, quand le *o* long est redoublé (ϩⲟⲧⲟⲧⲧ "couper", en face de ϩⲱⲧⲱⲧ, S. A.², F), et toujours en finale[2]).

B) occasionnellement en Akhmimique, en médiale accentuée (le *o* étant ou n'étant pas redoublé) après certaines consonnes: ϥⲟⲩⲉ "cheveu", en face de ϥⲱ (S.): ϧⲱ (B.)[3]); ⲧⲟⲩϧⲉ "sceller" (*ḏbʿ*), en face de ⲧⲱⲱϧⲉ (S.); ϫⲟⲩⲟⲩⲓϩⲉ "livre", en face de ϫⲱⲱⲓϩⲉ (S.); ϫⲟⲩⲟⲩϧⲉ "passer sur", en face de ϫⲱⲱϧⲉ (S.).

C) occasionnellement en Bohaïrique, en médiale accentuée après *ḏ* (ϫ): ϫⲟⲩⲕⲉⲣ "saler" (var.: ϫⲱⲕⲉⲣ) en face de ϫⲱⲕ̄ⲣ̄ (S.); ϫⲟⲩⲛ̄ⲧ̄ "regarder", en face de ϭⲱϫ̄ⲧ̄ (S., Mani)[4]).

D) régulièrement, dans tous les dialectes en médiale accentuée après nasale: ⲛⲟⲩⲧⲉ "dieu" (S., A., A²., Vieux copte): ⲛⲟⲧ̀ (B.): ⲛⲟⲩⲛⲧⲉ (A.) < * *nṯ̌ṯ̌ĕ(r)*; ⲛⲟⲩⲓ "rester" (S., A., A.², B., F.) < **mṯ̌(i̯)ĕn*.

E) occasionnellement, dans plusieurs dialectes, en médiale accentuée, après certaines consonnes: ⲕⲟⲩⲓ "petit" (S., F.): ⲕⲟⲩⲉⲓ (A.²) < **gṯ̌wĕi̯*[5]); ⲥⲟⲩⲣⲉ "épine" (S., Mani): ⲥⲟⲩⲣⲓ (B., F.); ϩⲟⲩⲙ "intérieur" (S., F., Mani) < **ḥṯ̌nĕw*[6]). Voir aussi Sethe, *Verbum* I, § 43, p. 24.

7. Quant à l'alternance ⲁ/ⲉ à l'initiale (atone), elle est peu courante dans un même dialecte. Je puis citer, comme exemples du fait, trois mots: ⲁⲁⲟⲩ/ⲉⲁⲟⲩ "pupille de l'oeil" (A.); ⲉⲓⲟⲩ (S., B., F.) /ⲁⲓⲟⲩ (S., Ps. 355) "chat" et ⲁϫⲱ/ⲉϫⲱ (S.) "pincettes". Cette alternance est au contraire très fréquente d'un dialecte à l'autre; quelques exemples suffiront: ⲁⲃⲟⲩ (B.) /ⲉⲃⲟⲩ (S.) "mois"; ⲁⲁⲟⲁⲓ (B.) /ⲉⲁⲟⲟⲁⲉ (S.) "raisin"; ⲁⲧⲁϩ (S.) /ⲉⲟⲩⲧⲉϩ (A.) "couleur"; ⲁⲥⲓⲁⲓ (B.)/ ⲉⲥⲓⲉⲉⲓ (A.) "être léger". Dans le cas présent, nous avons affaire à la voyelle prothétique placée devant plusieurs consonnes en contact direct avant l'accent[7]).

---

[1]) Un autre très bon exemple est fourni par les graphies les plus courantes du nom de ville *Bouto*, à savoir: ⲡⲟⲩⲧⲟ; ⲃⲟⲧⲧⲟ (Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 298) pour *ⲡⲟⲩⲧⲱ (le nom de la déesse est un dérivé en *-ỉ̯et* > *-ỉ*, sur la racine *wṯ̌ḏ*). Voir P. Lacau, *Rec. d'Ét. égyptol. dédiées à Champollion*, Paris 1922, p. 728, note 6.

[2]) W. Till, *Koptische Dialektgrammatik*, Munich 1931, § 10, p. 9. Ce phénomène peut être observé, exceptionnellement, en Sahidique, par exemple dans ⲁⲅⲁⲟⲩ "adolescent" (probablement sous l'influence de l'Akhmimique ⲁⲅⲓⲁⲟⲩ : ⲁⲓⲁⲟⲩ). Le pluriel akhmimique ⲁⲓⲁⲁⲧⲉ var. ⲁⲅⲁⲁⲧⲉ (Crum, *Dict.*, p. 141b), dans lequel le ⲁ accentué correspond à un *ŏ* du Sahidique, montre que le singulier ⲁⲅⲓⲁⲟⲩ équivaut bien à *ⲁⲅⲓⲁⲱ (S.).

[3]) I. E. S. Edwards, cité par J. Černy, *Some Coptic Etymologies* III, *BIFAO* 1957 (t. LVII), p. 210, vient de montrer que ce mot copte est l'aboutissement de l'Ancien égyptien **fṯ̌i̯* = .

[4]) Cf. Sethe, *Verbum* I, § 43, 2b.

[5]) La présence, en Sahidique, d'un ⲓ final, montre qu'il s'agit là d'un *yod*, conservé en diphtongue, comme dans ⲗⲟⲧⲓ "lion" < *mṯ̌ezi̯*.

[6]) Les formes bohaïrique (ϧⲟⲙ) et akhmimique (ϩⲟⲙ) prouvent que ⲟⲩ note bien ici un *o* long et qu'il n'y a pas eu métathèse du *-w* final; si le *o* était bref, il serait passé à ⲱ devant *w* en Bohaïrique et en Akhmimique on trouverait, à la place, un ⲁ.

[7]) Je demeure fidèle à la théorie classique de la voyelle prothétique en copte et en Ancien égyptien (où elle peut être suggérée, dans l'écriture, par le signe notant l'"attaque vocalique"), contre laquelle notre collègue Elmar Edel vient de diriger des critiques assez vives, dans son bel ouvrage *Altägyptische Grammatik*, Rome 1955.

8. L'une de ces consonnes ($\underline{d}$ = ⲭ) nous est connue. L'autre ne peut avoir été qu'un *aleph* pour les raisons suivantes:

A) un *yod*, en copte, aurait subsisté devant l'accent. Exemples: ⲡⲓⲏⲓ (S.): ⲡⲓⲏⲉⲓ (A.) "larmes"; ϩⲓ (S., B.) "gouvernail"; ⲟⲓ (S.) "bouc"; ϫⲓϩⲉⲉⲧ (S.) "hauteurs" (sur *ϫⲓϩⲓ < *$\underline{t}i\check{z}\cdot i\underline{t}$); ⲃⲓⲕⲟ (S., B.) "miel"; ⲏⲁⲅⲓⲕⲟ (S.) "piquet"; ⲥⲓⲟⲟⲩⲧ (S.) "Assiout"; ϩⲁⲅⲓⲉ (S.) "noyé"; ⲉⲓⲱ (S.) "laver"; ⲁⲓⲁⲉⲓ (S.) "vieillir"; ⲧⲁⲓⲟ (S., B., A.) "honorer"; ⲟⲩⲉⲅⲉⲓⲟ (B.) "délivrer" (accoucher); ⲧⲟⲧⲉⲓⲟ (S.) "éloigner"; ⲧⲥⲩⲟⲧⲓⲟ (B.) "sécher"; ϩⲓⲟⲧⲉ (S.) "frapper". Un *yod* peut tomber, devant l'accent, en Bohaïrique (ⲃⲡⲓⲏ "larmes"; de même en Vieux-copte), mais tout-à-fait exceptionellement, comme le montrent les formes bohaïriques ϩⲓ, ⲉⲃⲓⲕⲟ, ⲧⲁⲓⲟ, ⲟⲩⲉⲅⲉⲓⲟ, ⲧⲥⲩⲟⲧⲓⲟ citées plus haut, et d'autres encore: ⲁⲏⲁⲓⲕⲟ "piquet"; ⲓⲱ "âne"; ⲉⲅⲓⲉ "noyé"; ⲓⲱⲓ "laver"; ⲟⲩⲁⲓⲟ "justifier"; ⲧⲟⲧⲓⲟ "éloigner"; ϩⲓⲟⲧⲓ "frapper" etc. Inversement le Bohaïrique maintient parfois un *yod* tombé, devant l'accent, dans d'autres dialectes: ⲁⲅⲓⲁⲓ (B.) "être léger": ⲁⲅⲁⲓ (S.) < *$\underline{t}i\check{z}i$, ou < *$si\underline{d}i$.

B) De même un *waw*: ⲁⲩⲁⲏ (S.): ⲁⲟⲩⲁⲏ (B.) "couleur"; ⲥⲟⲩⲁⲏ (S., B.) "Assouan"; ⲧⲟⲩⲱⲧ (S.) "statue"; ⲁⲟⲩⲱ (B.): ⲉⲟⲩⲱ (S.) "gage"; ⲥⲟⲩⲟ (S., B.) "orge"; ⲥⲩⲟⲩⲟ (S., B., A.) "verser" etc., sans parler des exemples, très nombreux, de mots commençants par un *w* (ⲟⲩ): ⲟⲩⲏⲏⲃ (S.): ⲟⲩⲏⲃ (B.) "prêtre"; ⲟⲩⲱⲗⲓ (S., B., F.) "manger"; ⲟⲩⲱϫⲙ (S.): ⲟⲩⲱϫⲉⲙ (B.) "répéter" etc.

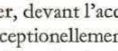
C) Un *ayin*, dans cette position, aurait sûrement été écrit en ancien égyptien.

9. D'autre part l'équilibre phonétique de notre mot ⲁϫⲱ : ⲉϫⲱ peut correspondre à deux types de formations; il s'agit:

A) ou bien d'un trilitère à seconde radicale faible ou instable, forme féminine;

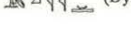
B) ou bien d'un dérivé en *-ṓi̯ĕt* d'une racine bilitère ayant un *aleph* pour première ou seconde radicale, par exemple *aꜣḏ-ṓi̯ĕt-eꜣḏ-ṓi̯-ĕt* ou *aḏꜣ.ṓi̯ĕt-eḏꜣ-ṓi̯ĕt*[1]).

10. La première de ces deux formations sert à créer, entre autres, des noms d'animaux au féminin, noms de famille: ϩⲫⲱ (S., B.): ϩⲃⲱ (A.², S., F.) "serpent", littéralement "reptile", sur *ḥfꜣ* "ramper"[2]) ou noms d'espèce: ⲉⲓⲱ (S.) "âne" < *$e^{c}i\underline{d}ꜣ\cdot ĕt$; ⲉⲩⲩⲱ (S.) "truie" < *$ĕšṯ\underline{d}i\cdot ĕt$ (le masculin est ⲥⲩⲁ = *$šᶜiꜣi$)[3]).

11. Nous avons donc le choix entre diverses combinaisons: $\underline{d}ꜣ$, $ꜣ\underline{d}$, $\underline{d}ꜣ_1$, $\underline{d}ꜣ_2$, $ꜣ\underline{d}ꜣ$, $ꜣ\underline{d}_1$ ($\underline{d}ꜣ_1$ et $ꜣ\underline{d}_1$ ne pouvant entrer que dans une formation du premier type, voir plus haut, § 8). Spiegelberg, en 1918 (art. cité), avait donné la préférence à la combinaison $ꜣ\underline{d}$, considérant que notre substantif  doit provenir de *$aꜣ\underline{d}\cdot ṓi̯ĕt$, comme  "perte" = *$aꜣ\underline{k}\cdot ṓi̯ĕt$ a donné ⲁⲕⲱ[4]). Ce rapprochement n'est point décisif, une vocalisation du même type pouvant être obtenue en partant d'une autre combinaison de consonnes, celle que nous avons dans le nom de la truie ⲉⲩⲩⲱ < *$eš\underline{t}i\cdot ĕt$, citée plus haut (§ 10). Dira-t-on que la combinaison $ꜣ\underline{d}$ est plus vraisemblable

[1]) Ce type de dérivés peut être formé également sur une racine trilitère. En voici un exemple emprunté à la série des noms d'animaux: ⲟⲅⲏⲟⲩⲱ "chauve-souris" (Vieux copte): ⲟⲩⲏⲟⲩⲱ (S.): ⲟⲩⲏⲟⲩⲱ (F.), sur la racine $\sqrt{dlg}$. Cf. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 269 et Crum, *Dict.*, p. 824a, *sub voc.* ⲟⲩⲏⲟⲩⲱ; pour le prototype égyptien de ce mot, voir Dévaud, *Etymologies coptes*, nº 26 (*drg·jt*) et *Wb.* V, p. 419 (*dzgj*), 478 (*drg·jt*). La remarque vaut aussi pour la série parallèle de dérivés en *-ĕi̯et* (collectifs), par exemple: ⲡⲓⲏⲓ (S.) "larmes", sur *rmi̯*.

[2]) Crum, *Dict.*, p. 740b (*sub voc.* ϩⲫⲓ) et *Wb.* III, 73 (*bfi*), 72 (*bfi·t*).

[3]) Crum, *Dict.*, p. 63a (*sub voc.* ⲉⲩⲩⲱ) et *Wb.* IV, 405: , masc.:  .

[4]) *Wb.* I, 21: (Dyn. 19).

parceque l'aleph s'y trouve en première position, et que la voyelle prothétique, devant un aleph, est, en copte, un ⲁ? Mais, d'une part, c'est ne pas tenir compte de la variante ⲉϫⲱ (ⲉϫⲟⲩ), dans laquelle la voyelle prothétique est un *e* (ⲉ), et d'autre part on connaît des exemples d'*a* (ⲁ) prothétique précédant un groupe de deux consonnes dont aucune n'est un aleph: ⲁⲗⲕⲟⲩ (B.) "figue de sycomore", var. ⲉⲁⲕⲟⲩ, sahidique: ⲉⲁⲕⲱ; ⲁⲓⲣⲉ (S., B.) "boulanger"; ⲁⲓⲣⲏϩⲉ (S., A.) "bitume" (ancien égyptien: *$mrḥ\cdot t$?); ⲁⲓⲡⲏⲧⲉ (S., A.) "intervalle" (de temps). Il n'est d'ailleurs pas exact que devant un aleph suivi d'une consonne, la voyelle prothétique soit nécessairement un *a* (ⲁ). Il arrive qu'elle soit un *e* (ⲉ), par exemple dans ⲉⲓⲏⲧ (S.): ⲉⲓⲏⲏⲧ (B.) "ouest" (*ỉmnt·t*); ⲉⲕⲱⲧ (S., B., F.) "maçon" (*ḫḳꜣd·w*). Quelquefois, dans cette position, la voyelle prothétique alterne, d'un dialecte à l'autre: ⲉⲃⲟⲧ (S.) : ⲁⲃⲟⲧ (B.) "mois" (*ꜣbḏ*); ⲉⲣⲱⲧⲉ (S., A.) : ⲁⲣⲱⲧ (F.) "lait" (*irṯ·t*). Dans la reconstitution que nous tentons, le choix reste donc libre, du point de vue de la phonétique, entre les combinaisons $ꜣ\underline{d}$ et $\underline{d}ꜣ$.

12. Sir Alan Gardiner s'est prononcé, lui aussi[1]), en faveur de la combinaison $ꜣ\underline{d}$, qui serait une abréviation de la racine *wꜣḏ* "être vert". Elmar Edel, pour la même raison, transcrit *ꜣḏjt* le nom du cobra dans sa toute récente grammaire de l'ancien Egyptien[2]).

13. Toutefois cette langue ne connaît pas de racine $ꜣ\underline{d}$, et la racine *wꜣḏ* ne s'abrège pas, normalement, en $ꜣ\underline{d}$, un *w* initial (écrit ou non) se maintenant devant l'accent[3]). Nous connaissons d'ailleurs le dérivé en *-ṓi̯ĕt* de la racine *wꜣḏ*; c'est le nom de la déesse *Wꜣḏ·i̯t*, que nous a conservé, sous la forme *-ⲟⲩⲧⲱ, le nom de ville *βουτω* / ⲡⲟⲩⲧⲟ = *p-* + *Outō*[4]). La possibilité d'une relation quelconque entre la racine *wꜣḏ* (dans laquelle le *ḏ* final égyptien a abouti à *ṯ*) et notre mot se trouve par là-même exclue.

14. Si, comme il est vraisemblable, le nom égyptien du cobra était formé sur une racine trilitère, de même que les noms d'animaux cités au § 10; si, d'autre part, à l'exemple de plusieurs

[1]) *Egyptian Grammar*, 2e éd. Oxford-Londres 1950, *Sign list* I 10, p. 476.

[2]) *Altägyptische Grammatik* I, Rome 1955, p. 17, § 36: "das Zeichen , eigentlich *ꜣḏjt* (*$š\check{}\,ḏ\acute{a}j\check{}\,t$, B. ⲉϫⲱ), vom Stamm *wꜣḏ* "grün sein" mit Abwerfung des *w*".

[3]) Il suffit de feuilleter le *Handwörterbuch* de Spiegelberg pour s'en rendre compte. Dans les transcriptions grecques de noms propres égyptiens, cet *w* initial (en contact direct avec une consonne devant l'accent, et donc vocalisé) est rendu tantôt par *υ/ου*, tantôt, plus souvent encore et sans doute plus tard, par *ο* (omicron), par exemple *ὀφωις* = *wp wꜣ(i̯)·wt*. Ces transcriptions, dans quelques cas, rétablissent le *w* (copte ⲟⲩ) que l'écriture hiéroglyphique n'était pas obligée de noter (*Wbɜst·i̯t*, grec - *οβαστις* (dans *πετοβαστις*), égyptien ancien ;) et ne notait, en fait, que très rarement (;), grec *-οσιρις* (dans *πετοσιρις*) et *ὄσιρις* (Hérodote II, 242; *Plutarque*, *Moralia*, 364d etc.). La règle du maintien du *w* initial (ⲟⲩ) ne souffre d'exception en copte, que très rarement, et toujours en composition, par exemple dans ⲧⲉⲛⲟⲩ (S.) "à cette heure", var. ϯⲛⲟⲩ (B., F.), sur ⲟⲩⲛⲟⲩ < *wn·wt* () "heure" (communication de M. Lacau). Justement le nom de la déesse *Wꜣḏ·i̯t* se rencontre, une fois, sous cet aspect qu'on peut appeler demi-réduit (puisque la voyelle finale accentuée ne subit aucune altération), dans un nom de localité: ⲡⲧⲉⲛⲉⲧⲱ (B.) = *pꜣ tꜣ n Wꜣḏ·i̯t*, Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 296 et A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford 1947, vol. II, p. 193*—194*. Cette demi-réduction (par abrègement de la première syllabe, atone) n'est jamais obligatoire; cf. ⲡⲟⲩⲧⲟ (grec *βουτώ*) = *pr(i̯) Wꜣḏ·i̯t*; ⲡⲟⲩⲃⲁⲥⲧ/ⲫⲟⲩⲃⲁⲥⲧⲓ (B.) (grec *βούβαστις*) = *pr(i̯) Wbɜst·i̯t* etc. Mais, en dehors des mots composés, on ne conçoit pas une forme telle que *ⲉⲧⲱ, pas plus, d'ailleurs, qu'une forme (purement théorique) *Edjō.

[4]) Rappelons que rien n'autorise à rattacher le ⲟⲩ de ⲡⲟⲩⲧⲟ/*βουτώ* au premier élément du mot-composé; il faut couper ainsi: *p-* (état construit très réduit de ⲡⲉ < *pri̯*) + *W(ɜ)ḏ·i̯t*, et non: *pw-* + *(ɜ)ḏ·i̯t*. A l'état construit, d'ailleurs, un *w* ne subsiste, en finale, que s'il est lui-même médial (ⲥⲟⲩ- sur ⲥⲱ "boire" < ** sṓwĕ(r)*) ou final (ⲧⲟⲩ- sur ⲧⲏⲩ "vent" < ** ṯēẓew*) à l'état absolu.

noms du même genre[1]), elle énonçait une qualité, une propriété spécifique de l'animal considéré, cette racine a de bonnes chances d'avoir été √*ḏ3ỉ*. Il existe, en effet, un verbe *ḏ3ỉ*, dont plusieurs sens attestés anciennement conviendraient assez[2]). Le cobra aurait été "celui qui traverse" (la rivière? la route?)[3]), ou bien encore "celui qui se met en travers (de la route)"[4]), c'est-à-dire l'ennemi, l'adversaire du voyageur. Naturellement on peut songer aussi à un autre verbe, homophone du précédent mais de sens différent et qui ne survivrait plus que dans un dérivé: le nom du cobra.

15. L'état absolu de ce nom étant, en copte: ⲁϫⲱ/ⲅϫⲱ, l'état construit, que nous ne possédons pas, mais qu'on retrouvera peut-être un jour[5]), doit avoir été: *ⲭⲟ-, puis: *ⲭⲅ-[6]). C'est ainsi que, très probablement, le signe-mot (plurilitère)  est devenu phonogramme (unilitère) = *ḏ*.

16. Si cette hypothèse est juste, nous aurions, dans cet enchaînement de faits, la contrepartie de ce qui s'est produit pour l'hiéroglyphe . Comme signe-mot, il possédait, à l'origine, la valeur *ḳ3ỉ·t* (sur *ḳ3ỉ* "être haut", qui s'est conservée dans "la hauteur"[7]). Mais,

[1]) Bon nombre de noms d'animaux dérivent de racines dont la signification est perdue. Mais nous en avons toute une série qui se laissent interpréter aisément, notamment les substantifs masculins en *-w* final, par exemple *šsȝ·w* "le rusé" (nom de l'antilope Bubale), *Wb.* IV, 543; *wḥḍ·w* "le piquant" (nom du poisson *batensoda* ou "Synodonte").

[2]) *Wb.* V, 511—515. Ces sens dérivés attestés dès l'époque des Textes des Pyramides. On objectera que, dans ces conditions, le nom du cobra aurait dû s'écrire  . Non, car, la lecture étant incluse dans le signe-mot , l'emploi du bilitère *ḏ3* ne pouvait en aucune manière s'imposer.

[3]) Cf. le nom du cormoran: *ʿ(ỉ)ḳ* "celui qui entre (dans l'eau)"; voir à ce sujet J. S. F. Garnot, *Notes philologiques sur les Textes des Pyramides*, *RdE* 1951 (vol. 8), p. 72, n. 5. Le cobra égyptien est bon nageur, comme le montre le témoignage suivant, que Boris de Rachewiltz a eu l'obligeance de me communiquer, de la part d'un expert en la matière, notre collègue Louis Keimer: "Prof. Keimer . . . can assure you that the cobra can swim. One day while he was staying at Edfu, he was crossing the Nile by boat when he noticed, in the middle of the stream, something in the form of a ball, that raised his attention. He inquired about that, asking the people in the boat, but he did not receive any answer, as usually happens when they dont want to say anything. Dr. Keimer repeated his request, while the strange thing approached the river bank and finally was answered that it was a "naja" cobra, but "one had not to hurt him". He saw the cobra mounting on the bank and disappearing. Moreover the cobra is called in Egypt the 'water-serpent' as he lives always near it" (lettre du 8 mai 1957).

[4]) *Wb.* V, 514 "sich feindlich in den Weg stellen". Quiconque a parcouru, la nuit, les pistes de la montagne thébaine, sait combien les rencontres de serpents, en particulier de cobras, sont désagréables, pour ne pas dire plus!

[5]) Est-il besoin de rappeler tout ce que les dialectes des écrits de Mani (encore si mal connus, d'ailleurs) ont apporté à notre connaissance du vocabulaire copte? Pour ne citer qu'un exemple, l'état absolu du mot *ỉr·t* "oeil" (), conservé seulement, jusqu'à la publication des *Kephalaia*, par la transcription grecque ιρι (Plutarque, *De Osiride* 10), nous a été restitué par ces textes sous la forme ⲓⲃⲓⲣⲉ (dans ⲃⲁⲏ ⲓⲃⲓⲣⲉ "qui a l'oeil mauvais", 229, 24). Je dois cette information à Monsieur P. Lacau.

[6]) Dans les verbes dont l'infinitif possède un vocalisme long (en voyelle accentuée, naturellement), l'état construit de cette dernière forme a commencé par s'abréger: ⲗⲁⲣ- (S^{F}., F.) = *ⲗⲟⲣ- (S.), sur ⲗⲟⲩⲣ "lier", puis il s'est décoloré: ⲗⲉⲣ- (S., B.); ⲗⲣ- (S., A.). Les exemples de ce phénomène sont nombreux (cf. par exemple ⲟⲩⲟⲛ- (S.): ⲟⲁⲛ- (S., S^{F}., Mani, F.); ⲟⲉⲛ- (S., B.); ⲟⲛ- (S.) sur ⲟⲩⲟⲛⲉ "prendre", etc.). Il est probable qu'il en a été de même pour les substantifs, mais l'enquête reste à faire.

[7]) *Wb.* V, 6. La forme des *Textes des Pyramides*, 1652a (N 663), enregistrée au *Wb.* V, 5, *sub vocabulo ḳȝ*, est très probablement un *qtaltal*. Il existe aussi une forme masculine , § 1587c (N 767), qu'il faut peut-être transcire *ḳȝỉ·w* et dont le sens ("éminence") est identique. Sur ces formes du verbe *ḳȝỉ*, voir mon livre *L'Hommage aux Dieux*, Paris 1954, p. 194 (et, pour le signe , p. 310).

dès l'époque la plus ancienne, nous le trouvons employé dans l'écriture, comme unilitère = *ḳ*. Le passage de l'une à l'autre valeur s'est sans doute accompli par l'intermédiaire de l'état construit *ⲕⲉ-, en admetant que l'état absolu ait été, soit *ⲁⲕⲱ (<**aḳ3ḏỉ·ĕt*), soit *ⲅⲕⲱ (<**eḳ3ḏỉ·ĕt*).

17. Le sens premier, "cobra", du mot égyptien , s'est oblitéré de bonne heure au profit d'un sens plus général. Dès l'époque ptolémaïque, en effet, le mot , au pluriel, désigne les serpents en général, par opposition aux êtres ailés etc. Il n'y a rien là que de naturel, le "serpent" par excellence étant, en Égypte, le cobra[1]). Aussi, dans l'Ancien Testament, la forme bohaïrique ⲁϫⲱ alterne-t-elle avec les formes ϩⲃⲱ (Fayoumique, dans *Isaïe* 34, 11); ϩϥⲱ (S.) et ϩⲃⲟⲩ (Akhmimique, dans *Sophonie* 2, 14), d'une version à l'autre. Même correspondance dans les versions coptes du Nouveau Testament. Voici, par exemple, dans l'Évangile de Matthieu, l'expression *γεννήματα ἐχιδνῶν* et ses équivalents bohaïriques et sahidiques: [3,7] ⲛⲓⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁϫⲱ (B.) . . . ϩⲃⲟⲩⲓ (pluriel de ϩⲃⲱ) (S.); [12, 34] ⲛⲓⲙⲓⲥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁϫⲱ (B.) : ⲛⲉϫⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲉϩⲃⲟⲩⲓ (S.); [23, 33] ⲛⲓϩⲟϥ ⲛ̀ⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁϫⲱ (B.) = *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν* : ⲛⲓϩⲟϥ ⲛ̀ⲛⲩⲙⲫⲉ ⲛ̀ⲛⲉϩϥⲱ (S.). Le terme sahidique est l'aboutissement d'un mot *ḥfȝ·w* (ϩⲟϥ), au féminin, soit **ḥfȝ·ḏwĕt*, servant à désigner, nous l'avons vu (§ 10), les reptiles en général. ⲁϫⲱ, qui le remplace en Bohaïrique, a pris le même sens et s'emploie, dans ce dialecte, comme nom générique des serpents.

18. Le fait que, dans le Nouveau Testament, le Grec ἔχιδνα "vipère" soit rendu en Copte par ⲁϫⲱ (*Matthieu* 3, 7; 12, 34; 23, 33; *Actes* 28, 3)[2]) ne prouve nullement que ce dernier terme ait lui-même signifié "vipère"[3]); il montre simplement que le copte avait déjà perdu le nom de la "vipère", qu'il remplaçait, en cas de besoin, par un terme très général[4]).

19. Notons, à ce propos, que les équivalents coptes des noms grecs d'animaux sont souvent approximatifs. Comme l'avait déjà fait observer Peyron, puis Dévaud[5]), le grec ἐχῖνος "hérisson" a été traduit par ⲁϫⲱ, ϩⲃⲱ etc. dans *Isaïe* 34, 11, 15 et *Sophonie* 12, 14.

20. Il se peut, au reste, que des erreurs se soient déjà glissées dans les traductions grecques des textes bibliques hébreux. Dans son commentaire du prophète Isaïe[6]), A. Bentzen traduit *qippod* (*Isaïe* 14, 23) par "butor". André Caquot, à qui je dois cette référence, m'écrit "Bentzen aurait pu s'appuyer sur le néo-syriaque *qupta* "chouette" (et déjà en syriaque *qupda* dans le

[1]) *Wb.* V, 503 et *Belegstellen* V, p. 90.

[2]) Ces références indiquées par Dévaud, *art. cit.*, p. 159—160, où le texte des *Actes* est cité (d'après Horner) et traduit.

[3]) Un grand nombre de bons auteurs donnent pourtant ce sens comme le sens premier du mot : Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch* (1921), p. 13; Dévaud, *art. cit.*, p. 159. Certains, d'ailleurs, ne font pas clairement la différence entre les cobras et les vipères; Dévaud, *art. cit.*, p. 161, considère le *Naja haje* comme une vipère.

[4]) Voir les exemples cités plus haut au § 17, auxquels on ajoutera *Luc.* 3, 7: ⲛⲓⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁϫⲱ (B.): ⲛⲉϫⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲉϩϥⲱ (S.): *γεννήματα ἐχιδνῶν*. Antoine Guillaumont, à qui je dois cette référence, me signale qu'elle manque dans le dictionnaire de Crum (de même que *Matthieu*, 23, 33). Il n'y a pas grand chose à tirer d'un passage de la *Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie*, éd. Porcher (*Patrologia Orientalis*, t. XI, p. 330) où se rencontre le mot ⲁϫⲱ, parceque nous n'avons, de cet ouvrage, que la version bohaïrique: ⲏⲅ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲁϫⲱ ϧⲉⲛ ⲧⲉⲥⲗⲓⲏ̀ ⲁⲥϫⲁⲗⲗⲓⲁⲅⲓ ⲉⲧⲉⲫⲭⲓⲍ "un serpent qui se trouvait au milieu s'enroula autour de sa main". Rien ne prouve qu'il s'agisse d'une vipère; tout ce que l'on peut dire est que, d'après le contexte, ce serpent était de petite taille.

[5]) Dévaud, *art. cit.*, p. 159, note 5.

[6]) *Jesaja*, Copenhague 1944, p. 118.

Kalilagwa Dimnag, éd. WRIGHT, Londres 1884, p. 264). Un animal qui se replie sur soi peut-être aussi bien une chouette qu'un hérisson". Dans la toute récente "*Bible de Jérusalem*", le R. P. AUVRAY a conservé l'interprétation traditionnelle du même passage: "je la (Babylone) transformerai en domaine du hérisson, en marécage" (p. 1003).

21. Enfin on ne peut dire que la terminologie des noms d'animaux, en arabe vulgaire, ne soit exempte de flottement; d'un dialecte à l'autre, pour le même terme, on remarque des changements importants dans les conditions d'emploi. C'est ainsi que, d'après deux témoignages recueillis par J.-J. HESS et cités par KEIMER[1]), le terme *afʿā* (افعى), pluriel *afāʿi* (أفاعى), désigne, en Arabie: Iº le cobra; 2º par extension les serpents en général. Mais, en Égypte même, le nom (actuel) du cobra est *nāšir* (ناشر) et quant au mot *afʿā*, il s'applique, en Afrique du Nord, "aussi bien (au) *Cerastes cornutus* qu'(au) *Cerastes vipera* ... est un nom très commun pour les Serpents vénimeux ,surtout une appellation générique pour les Vipères"[2]).

22. BERNARD GRDSELOFF, dans un article qui fit quelque bruit[3]), a soutenu que la valeur primitive du signe-mot  était *wꜣḏ*, et que le nom du "roi-serpent" devait, par conséquent, se lire *Wꜣḏ·i̯*, forme "participiale" (?) signifiant "celui qui devient vert". Le nom propre *wꜣḏ·i̯*, d'ailleurs, est attesté sous l'Ancien Empire[4]) et il a été porté, comme nom d'Horus, par un roitelet de la fin du Moyen Empire.

23. La théorie de GRDSELOFF a été acceptée, presque immédiatement et sans opposition, par un certain nombre d'égyptologues, et non des moindres[5]). Et pourtant, elle ne résiste pas à l'examen[6]). Tout d'abord, contrairement à ce que pense GRDSELOFF, on n'a pas le droit d'affirmer qu'à l'époque thinite " et  constituent des signes identiques au point de vue phonétique" (*art. cit.*, p. 283).

24. Il se peut, assurément, que, dans le groupe  , la forme archaïque du second élément ait été  (cf. la tablette du roi *ʿḥꜣ* reproduite par GRDSELOFF, *art. cit.*, fig. 27, p. 280). Mais la lecture de ce groupe est *nb·ti̯*, comme chacun sait, et elle ne saurait être développée en *Nḫb·t* + *Wꜣḏ·i̯t*. D'autre part, en admettant que le monogramme  (= ) se rencontre *isolé* avec la valeur *Wꜣḏ·i̯t* (ce qui reste à prouver), cette valeur ne découlerait pas du signe pris en lui-même, mais de son association avec la corbeille, qui l'identifie comme représentant un cobra *divin*, et non un serpent ordinaire. De même, dans les *Textes des Pyramides*[7]) et les listes

[1]) J.-J. HESS, *Beduinisches zum Alten und Neuen Testament*, dans *ZAW* 1915 (Band 35, 2e fasc., p. 120—131; extrait des pages 126—127 dans L. KEIMER, *Études d'Égyptologie*, Fascicule VII, Le Caire 1945, p. 48—49).

[2]) KEIMER, *ouvr. cit.*, p. 38—39.

[3]) *ASAE* 1944 (t. XLIV), p. 282—284.

[4]) *ASAE* 1909 (t. IX), p. 88. La référence à SETHE, Urk. I, 99, 19, n'est pas exacte.

[5]) Par exemple JACQUES VANDIER, dans la troisième édition (1952) de son excellent manuel *L'Égypte* (*collection Clio*), ouvrage très répandu, et à juste titre, a remplacé partout la transcription *Djet*, en usage dans la première édition, par la transcription *Ouadji* (voir notamment p. 157, 162, 628, 640).

[6]) Je n'oublie pas pour autant les rares mérites de BERNARD GRDSELOFF, si prématurément disparu. On lui doit des études ingénieuses et fines; sa monographie sur la "tente de purification" (*Das ägyptische Reinigungszelt*, Le Caire 1941), que j'ai analysée ailleurs (*Religions égyptiennes antiques* 1939—1943, Paris 1952, p. 115—117) est aujourd'hui classique.

[7]) §§ 792a (P 68, N 36), 1564a (N 1559).

de nomes[1]), ne peut servir à désigner la déesse Outo (dans le complexe "le nome d'Outo") que grâce à la présence d'un signe diacritique particulier fiché sur son dos, la plume  [2]).

25. Enfin, si avait possédé la valeur phonétique *Wꜣḏ·i̯t* ce qui, nous venons de le dire, est exclu, il n'en résulterait pas que ce signe ait comporté pour autant la valeur simple *wꜣḏ*. A l'époque thinite, ce groupe de consonnes se note au moyen du signe trilitère , par exemple dans le nom propre *wꜣḏ·ti̯·fi̯ n·i̯*[3]). En réalité, dans la logique même de l'hypothèse formulée par GRDSELOFF, pourrait se lire *Wꜣḏ·i̯t* + ⤫ (un yod dans la formation **wꜣḏ(·i̯)ti̯* "celui d'Outo") mais certainement pas *wꜣḏ·i̯*. Chose curieuse, GRDSELOFF n'a songé à la possibilité d'une telle lecture que pour la rejeter aussitôt[4]). En résumé, l'argumentation de notre collègue défunt n'apparaît guère convaincante.

26. La diffusion rapide de la théorie de GRDSELOFF montre avec quelle facilité les idées les plus contestables tendent à se répandre, pour peu qu'elles soient nouvelles. On a des exemples du phénomène inverse. Il y a cinquante ans que PIERRE LACAU, se basant sur une variante du nom de la barque du matin provenant du tombeau de Har-hotpe, a découvert l'étymologie de ce nom ("celle de l'aube") et précisé sa lecture, *msnkt·t*[5]). Néanmoins, à ma connaissance, tous les spécialistes des textes religieux continuent à transcrire ce nom *mskt·t* et en méconnaissent ainsi la véritable signification[6]).

27. En dernière analyse, si l'on admet que le quatrième Horus de la première dynastie s'appelait "Cobra", son nom doit être transcrit Edjō ou Adjō, mais non Ouadji. Quant à "Djet", c'est une transcription purement conventionnelle, puisqu'elle fait abstraction des formes coptes et qu'elle rétablit le *-t* final, depuis longtemps tombé dans la prononciation[7]).

28. Toutefois, comme il a été dit au début de cet article, une autre possibilité doit être prise en considération, à savoir que nous ayons affaire à un *dérivé* du nom du cobra, par exemple

[1]) LACAU-CHEVRIER, *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, Le Caire 1956, p. 227.

[2]) Cette plume caractérise les images des dieux (dans l'écriture) et les objets divins; voir à ce sujet P. LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, Le Caire 1955, p. 112. Il existait un serpent sacré nommé *Qebḥō* (*ḳbḥ·wt*); dans les *Textes des Pyramides*, son nom s'écrit également au moyen du signe-mot juché sur un perchoir (§ 1180b [N 1168], 1285a [P 538] § 1749a [M 825], 1995a [N 795]) ou une hampe (§ 1180b, M 561), pouvant elle-même présenter une forme voisine de celle du signe (§ 1180b, P 393, 1749a, N 1317). Dans un cas (§ 1564a, P 711), le cobra est posé en *travers* de la plume (monogramme).

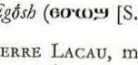
[3]) Sur un vase provenant des souterrains de la pyramide à degrés (trouvé à l'extérieur, dans les déblais). Cf. GUNN, *ASAE* 1928 (t. XXVIII), p. 162—163 et pl. III, 4.

[4]) *Wꜣḏ·ti̯*, dit-il (p. 283) s'écrirait , pour éviter toute confusion avec = *ḏ* (unilitère). Mais, dans les *Pyramides*, le *-t* du féminin est *inclus* dans le signe , lorsqu'il est employé comme signe-mot, par exemple aux §§ 1091c, 2047d. Plus tard, sous le Moyen Empire, on a =  , sarcophage du Caire nº 28090, côté 4, reg. 2 (éd. LACAU, *CG Caire*, tome II, p. 35, citée par DÉVAUD, *art. laud.*, p. 160).

[5]) *Métathèses apparentes en Egyptien*, *RT* 1903 (vol. XXV), p. 152—153; voir le facsimilé du texte p. 152, fig. 1.

[6]) Par exemple JÉQUIER, dans son ouvrage à d'autres égards si suggestif, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel 1946, p. 30, écrit: "Pour la *Mesektit*, la barque nocturne, le sens est très clair, la racine *sek* signifiant "descendre", "disparaître" le nom de "descendante" convient parfaitement à l'embarcation du soleil couchant."

[7]) P. LACAU, *Sur la chute du -t* (⌓) *final, marque du féminin*, *RdE* 1952 (vol. 9), p. 81—90.

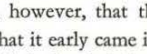
un *nisbé*. Si, comme nous l'avons supposé, ce nom se lisait *ḏ3i̯·t*, le *nisbé* correspondant aurait, naturellement, restitué le *-t* du féminin, protégé par la syllabe finale. Mais, comme nous ne connaissons pas d'exemple, en copte, de *nisbé* bâti sur une forme féminine d'une racine à troisième radicale *yod*, mieux vaut ne risquer aucune hypothèse touchant la vocalisation de **ḏ3(i̯)·ti̯*. Si, dans le nom royal que nous étudions,  devait au contraire se lire *ḏ3·ti̯* (sur **ḏ3*, bilitère), la vocalisation d'un tel nom pourrait être (à Basse Époque) Edjŏt < **eḏ3ŏ·tei̯*, comme *ek3ŏš·ei̯* "l'éthiopien" () a donné *Egŏsh* (ⲉⲅⲱϣ [S.] : ⲉⲑⲱϣ [B.])[1]).

29. Je tiens à remercier mon maître Pierre Lacau, mes collègues André Caquot et Antoine Guillaumont, Directeurs d'Études à l'École pratique des Hautes Études, Louis Keimer, visiting professor à l'Université de Gîza, membre de l'Institut d'Égypte et J. Guibé, professeur au Museum d'Histoire Naturelle de Paris, pour l'aide efficace et généreuse qu'ils m'ont accordée au cours de l'enquête dont on vient de lire les résultats.

[1]) Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 31; Crum, *Coptic Dictionary*, p. 65 b.

The Sixth Day of the Lunar Month and the Demotic Word for "Cult Guild"

By George R. Hughes

It is now nearly fifty years since Professor Junker wrote a discerning article, "Die sechs Teile des Horusauges und der 'sechste Tag'"[1]), which was published in conjunction with Möller's announcement of his discovery that the hieroglyphic and hieratic symbols for the fractions of the grain measure derived from the six parts of the *Udjat*-eye,  [2]). Professor Junker gathered a considerable amount of material showing that mythologically the *Udjat*, the whole, perfect eye, was assembled one piece per day and on the sixth day was complete. This day of "the filling of the *Udjat*" was then a day of completion and had considerable significance as a monthly festival, the  . He found evidence, however, that the idea was originally Heliopolitan and that the eye was the eye of Re[3]), but that it early came into the specifically moon mythology. However, the very great importance which the sixth lunar day came to have as a religious festival, an offering day in the cult of the dead and in the temple ritual, scarcely comports with the relative insignificance of the sixth day in the actual monthly lunar cycle. The first or New Moon day, the second or New Crescent day, the seventh or First Quarter day, the fifteenth or Full Moon day and the twenty-third or Third Quarter day all have understandable significance in a system of religious observances based upon the lunar cycle. The sixth day, however, does not have any such significance[4]) to account for the fact of its very frequent appearance, from the Pyramid Texts (716a, 861c) on, in company with New Moon, New Crescent, First Quarter and Full Moon days, yet it appears more frequently than any of them with the exception of New Moon and Full Moon days.

It would seem obvious that in such a passage, for example, as that in the "Lamentations of Isis and Nephthys"[5]) in which Isis apostrophizes Osiris in his lunar, solar and stellar (Orion) omnipresence, there is an attempt but an artificial one to give the sixth day a lunar significance it does not possess. Isis says of Osiris in part (Col. 4, 2—6): "Thoth is thy protection, he causes thy soul to arise within the Day Bark in this thy name of 'Moon'; I have come to see thy beauty

[1]) *ZÄS* XLVIII (1910), 101—106. The subject is also returned to in his *Die Onuristlegende*, pp. 40 and 153. In reading the earlier article one need only remember that the sixth day festival was in the lunar month and might fall on any date in the civil calendar, a fact which was not clear at the time the article was written.

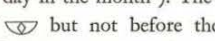
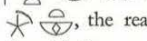
[2]) *Ibid.*, 99—101. Cf. also Gardiner, *Egyptian Grammar*[2], § 266, 1.

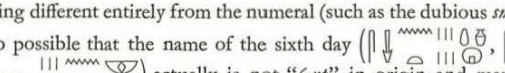
[3]) The myth of the Sun's Eye has been aptly termed "the most tangled skein in Egyptian mythology" by Gardiner, *The Chester Beatty Papyri*, No. I, p. 13, n. 4.

[4]) I do not know what the basis is for calling the sixth lunar day first quarter day as has sometimes been done (Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, p. 474; Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou*, p. 178). Apparently it is only an inference from the importance of the sixth day. Bonnet states that the sixth and seventh days were first quarter days because of the fact that the Egyptian day began at sunrise, hence apparently since the moon is not visible until evening he deduces that the evening of the sixth day might be quarter day. This seems hardly likely. The seventh and twenty-third days are named *duit*, "part day", and the greater importance of the sixth day must have had some other than a strictly lunar basis.

[5]) Papyrus Berlin 3008, Col. 4, 1—12 as translated and annotated by R. O. Faulkner in *Mélanges Maspero* I, Fasc. 1, pp. 339—340 and Pls. II—III.

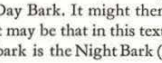
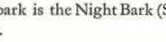
within the *Udjat*-eye in this thy name of 'Lord of the Sixth Day'; thy courtiers are beside thee and will not forsake thee, and thou hast captured heaven through the greatness of thy majesty in this thy name of 'Prince of the Fifteenth Day'." Here there is just possibly a reference to the new moon or new crescent day in the name "Moon"[1]), but there are explicitly the sixth day and full moon days. The sixth day in this lunar company has, however, to be saved by reference to the "beauty within the *Udjat*-eye", the symbol of completion, victory and perfection which consisted of six parts.

It is perhaps of significance in this connection that the name of the sixth day of the lunar month is the only one of the thirty which from the beginning contained its numeral or otherwise had any relation to the numerical place of the day in the month[2]). The name of the fifteenth day came eventually to be written  but not before the XVIII[th] Dynasty[3]). The name of the day, originally written  , the reading and meaning of which is uncertain[4]), most probably has nothing to do with the numeral "15" despite the later writing. Evidence of this even in the late Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, 10, 21—22, is incontrovertible: *ir·k-f n ṯy n pȝ ḥrw n mḫ-4 n pȝ wrš ḫr pȝ ḥrw n mḫ-15 nty-ḥw*  *pȝy ḥw ỉr̓ḥ mḫ wḏȝt*, "You do it from the fourth day of the lunar month (*wrš*) until the fifteenth day, which is half-month day when the moon fills the *Udjat*-eye". The parenthetic explanation "which is half-month day" would have no meaning if one read or said *mḫ-mḏ-dḥw*, HEERLIITH, in numbering the day and then *mḏ-dḥw-nt* in naming it, but it would have meaning if the name were something different entirely from the numeral (such as the dubious *smd·t* of *Wb.* IV, 147, 1).

It is also possible that the name of the sixth day () actually is not "*ḥ·nt*" in origin and may have nothing to do with the numeral six of the day in meaning, but may be the name of a food, a meal or an offering. However, SETHE and EDEL produce a little evidence from the Pyramid Texts that there was an ordinal number ending *-n(y)* (masc.) and *-n(y)t* (fem.) similar to *-nw*, *-nwt*, but if it is that it is used with a cardinal numeral only to indicate such-and-such day[5]). I do not know how early the association between the sixth day and the filling of the six-part *Udjat*-eye developed, but by Ptolemaic and Roman times it was close as JUNKER showed. However, that association tended to dissolve—perhaps in the popular rather than priestly thinking—and the ideology

---

[1]) FAULKNER's note (*ibid.*, p. 343, n. to 4, 3) misses the point in claiming the inappropriateness of "moon" here, for the context at this point is entirely lunar. One might rather object to the moon being in the Day Bark, and even this may be no error if moon (*ỉr̓ḥ*) signifies the invisible "new moon" of the first day or the crescent first visible on the second day which, in either case, might have been conceived of as spending the day of invisibility in the Day Bark. It might then be said that Thoth protected Osiris and caused his "soul" to arise in the Day Bark. Or it may be that in this text, as sometimes occurs in late texts, the roles of the solar barks are reversed and the *mʿnḏt*-bark is the Night Bark (SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Laufe der Sonne*, *SAW Berlin* XXII, [1928], p. 278).

[2]) Pyramid Texts 716a  , 861c  . See the list of lunar days in PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, pp. 11—12, Table 2.

[3]) *Ibid.*, p. 71, n. 39. BORCHARDT, *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der äg. Geschichte*, p. 46, cites instances of *ỉȝ 7·nt* and *ỉȝ 9* for those lunar days from the Middle Kingdom in the Illahun papyri. He says that in both cases the numerals are horizontal as for days of the month in civil calendar dates.

[4]) PARKER, *op. cit.*, p. 71, n. 39.

[5]) SETHE, *Übersetzung u. Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* II, p. 57 to 345a/b; EDEL, *Altägyptische Grammatik* I, § 408.

to go astray. Instead of the *Udjat* being completed on the sixth day, the moon "filling the *Udjat*" often signified full moon day as in the passage just cited from the Demotic Magical Papyrus and in another passage from the same text (23, 22—23): "You address the moon when it fills the *Udjat*-eye on half-month day."

Now, it is not our purpose in this article to study the sixth lunar day and its festival as such, but rather to investigate the strange fact that a very well known institution in the Ptolemaic and Roman periods in Egypt, the cult guild or fraternity, largely priestly, which is most commonly called σύνοδος or θίασος in the contemporary Greek papyri, is called by the name of the sixth day of the lunar month (*snt*) in the demotic texts. However, before we can attempt to discover the mythological, sociological or linguistic reason for this fact we must establish the fact itself.

There has hitherto been uncertainty among demotists as to whether the word for "cult guild" was to be read *ḳnbt* or *snt* (earlier read *sỉsnt*). Most recently a brief study of the problem was made by Miss E. JELÍNKOVÁ-REYMOND[1]) who set herself the task of determining if possible which was the correct one of the two readings, both originally proposed by SPIEGELBERG and between which SPIEGELBERG himself vacillated[2]). It was her conclusion that *ḳnbt*, "council, court", was correct. I believe, however, that it can be readily shown that Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND came to the wrong conclusion on the basis of certain faulty copies of writings of the word and by following SPIEGELBERG in incorrectly reading a few examples of *ḫȝst*, "necropolis", as *ḳnbt*, "Genossenschaft". It is with apologies to her, therefore, that I appear to duplicate her work even to reproducing again all the instances known to me of the writings of the word for "cult guild", σύνοδος. A few examples have been added to her list, one has been corrected by resort to the papyrus itself and all others have been brought as near as possible to facsimile of the word in the published photographs.

A few comments are necessary on the examples themselves[3]). It should be noted that the rather peculiar examples 4 (P. Cairo 30605, 3) and 6 (P. Cairo 31179, 4) are essentially alike and were in fact written eight years apart by the same scribe whose name appears at the end of both documents which set forth the rules for the same guild at Tebtynis for two different years. Hence Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND's use of them on pp. 82—83 of her article as representing two separate stages in the alleged simplification of the writing is unfounded. Our example No. 5 (P. Hamburg 1) from Hawâra is strikingly like Nos. 4 and 6 between which it happens to fall chronologically. The papyrus is unpublished, and the facsimile of the word was graciously sent to me by Dr. W. ERICHSEN who will publish the document. Example No. 7 (P. Cairo 30619, 2) is essentially different from Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND's copy of it in her Fig. 1, No. 7.

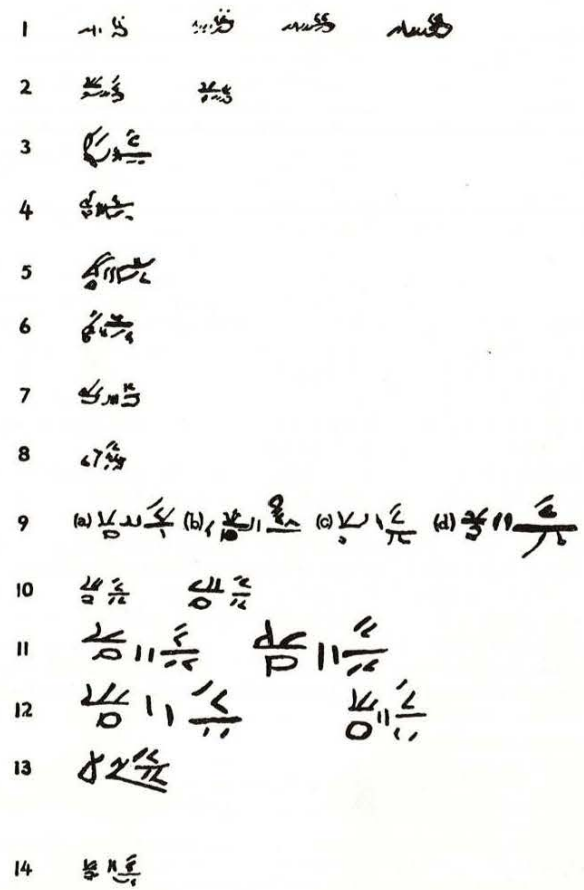
---

[1]) *JEA* XXXIX (1953), 80—83.

[2]) Cf. *Demotische Papyrus Berlin* (1902), p. 18a, n. 3 (*ḳnb·t*); *Die dem. Denkm. I: Die dem. Inschr.* (*CG* [1904]), p. 51 (*ḳnb·t*); *Die dem. Denkm. II: Die dem. Pap.* (*CG* [1908]), p. 19, n. 1 (*sỉs-n·t*); *ZÄS* L (1912), 37 (*ḳnbe*); *ZÄS* LI (1913), 138 (*sỉsne·t*); *OLZ* XXV (1922), 400, n. 1 (*ḳnb·t*); *Die dem. Denkm. III: Dem. Inschr. und Pap.* (*CG* [1932]), p. 2 (*ḳnb·t*).

[3]) The examples are from the following sources, places and dates: **1.** P. Lille 29, 2, 6, 9, 24; Medinet Ghôran; 223 B. C. **2.** P. Cairo 31178, 3 (both examples); Tebtynis; 179 B. C. **3.** P. Cairo 30606, 22; Tebtynis; 157 B. C. **4.** P. Cairo 30605, 3; Tebtynis; 156 B. C. **5.** P. Hamburg 1 (unpublished); Hawâra; 151 B. C. **6.** P. Cairo 31179, 4; Tebtynis; 147 B. C. **7.** P. Cairo 30619, 2; Tebtynis; 137 B. C. **8.** P. Prague (unpublished); Tebtynis; 137 B. C. **9.** P. Berlin 3115: a) Col. 1, 3, b) Col. 2a, 5, c) Col. 2b, 4, d) Col. 7, 3; Thebes; 109—107 or 106—104 B. C. **10.** Stela Cairo 31130, 1, 5; Denderah; Augustus Caesar. **11.** Stela Cairo 50024, 1, 3; Denderah; Early Roman Period (?) **12.** Stela published in *ZÄS* L, 37 and Tafel II, 1; Denderah; 6 (?) B. C. **13.** GRIFFITH, *Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Philae 412, 1; Third Century A. D. **14.** P. Berlin 8351, Col. 3, 16; Early Roman.

The published photograph of the papyrus shows the word rather badly rubbed and the present copy was made by me from the papyrus itself in the Cairo Museum. Unfortunately Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND's argument for the reading *ḳnbt* rested largely upon her copy of this example



which did in fact remind one of writings of *ḳnbt*. As can now be seen (and I believe one can with the help of my copy make out the word in the photograph), it is not essentially different from various other examples, notably No. 2. Example No. 8 (P. Prague) was also kindly sent to me by Dr. ERICHSEN who warns that it is very badly damaged but looks approximately like

the copy reproduced here[1]). Example No. 9 (P. Berlin 3115) actually consists of examples from the hands of at least three different scribes written over a period of three years[2]) and represents twenty-one occurrences of the word in the one document. The writing 9(b) is rather instructive in that the scribe appears to have written the numeral element as though it were *mḥ*-6, "sixth"[3]). Example No. 13 (Philae Graffito 412, 1) was read *ḫn*, "rowing", *περίπλους*, by GRIFFITH but it is certainly *snt*, "cult guild"[4]).

Example No. 14 (P. Berlin 8351, Col. 3, 16), which is set apart, is the only writing at my hand of the name of the *sixth day of the lunar month* in demotic, and it is reproduced for comparison with the writings of the word for "cult guild"[5]). It occurs in a Roman period mortuary text in conjunction, as is often the case in earlier texts, with the name of full moon day: "Bread is made for you on the sixth lunar day and on half-month day." This example alone is sufficient to demonstrate, it seems to me, that the demotic words for "cult guild" and "sixth day of the lunar month" are the same[6]). Years ago SETHE virtually demonstrated this fact[7]), but he could not point to a demotic writing of the name of the sixth day and cited as an analogy the writing of the name of the fifteenth day.

[1]) Dr. ERICHSEN will publish the Prague papyrus which he has stated elsewhere is the best of the guild constitutions. Cf. his *Aegyptiske Kultforeninger i Ptolemaeertiden* (*Studia fra Sprog- og Oldtidsforskning*, No. 210, 1949), which draws considerably upon the Prague papyrus and is the only comprehensive study of the guilds from the material in the demotic texts.

[2]) Years 8, 9 and 10 of an unnamed Ptolemy. Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND places the document early in her list (Fig. 1) and states on p. 83 of her article that it dates from the reign of Ptolemy VI Philometor, but gives no reason for departing from SPIEGELBERG's placement of it in the reign of Alexander I, 106—104 B. C. (*Dem. Pap. Berlin*, p. 18) or SETHE's placement of it in the reign of Soter II, 109—107 B. C. (*Dem. Urk. zum äg. Bürgschaftsrechte*, p. 454). I do not know what evidence there is for ERICHSEN's statement (*Aegyptiske Kultforeninger*, p. 8) that the papyrus was found in a tomb in the Theban necropolis along with the papyri of the well-known choachyte Horus, but I am fully prepared to believe it. If one checks the names of the officials and members of the guild in Cols. 1, 4 and 5 (as numbered by SPIEGELBERG) with the list of the names of the choachytes of the Theban necropolis from the Greek papyri as found in A. BATAILLE, *Les Memnonia*, pp. 299ff., a number of the choachytes of the Berlin papyrus will be found in documents of the years between 127 and 103 B. C. The three men named consecutively in Col. 5: (8) *Wsir-wr s3 Ḥr* (the father's name from Col. 1, 5), (9) *P3-dl-Wsir s3 Ḥr* and (10) *N3-nḥt-Mnt s3 Ḥr* must be the three sons of the well-known Horus who appear in the demotic P. Berlin 3116 and its Greek counterpart in WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, No. 180a (*Ὀσοροῆρις Ὥρου, Πετοσῖρις Ὥρου, Νεχθμώνθης Ὥρου*) of 113 B. C., as well as other documents. Col. 5, 11, *P3-šrl-Ḥnsw s3 Ḏd-Ḥr-p3-ḥb* must be the same man as *Ψενχῶνσις Τεεφίβιος* who appears in numerous Greek documents between 127 and 117 B. C. Col. 5, 13, *N3-nḥt-f p3 ʿ3*, and Col. 5, 14, *N3-nḥt-f p3 ḫm*, must be the brothers *Νεχούτης ὁ μέγας Ἀσῶτος* and *Νεχούτης ὁ μικρὸς Ἀσῶτος* who appear together in documents between 127 and 117 B.C., and the latter appears alone as a contractant in WILCKEN, *UPZ*, No. 181, 2, 11 of 105 B. C. when he is said to be forty years old. Col. 5, 17, *Pn-n3 s3 P3-nḥt-ntr*, is probably the same as *Πανᾶς Πεχύτιος* (or *Πεχύτου*) who appears in documents between 123 and 117 B. C. This situation indicates more than coincidence, and P. Berlin 3115 can scarcely be dated to 173—171 B. C. rather than sixty-five or more years later, although there appears no basis for choice between the reigns of Soter II and Alexander I.

[3]) In a Coptos stela of the well-known official Parthenios dated year 12, 4th month of *prt*, day 23 of Nero, the day is actually said to be *p3 ḥrw n mḥ-6 n p3 wrš*, "the sixth day of the lunar month". Cf. *ZÄS* LXVI (1931), 42ff. and PARKER, *Calendars*, p. 18, §§ 69—70. This stela commemorates the completion or dedication of certain additions or embellishments to the Coptos temple on the auspicious sixth day of the lunar month.

[4]) *Ḫn*, "periplous", is masculine. For the reading *snt* see *JNES* XVI (1957), 60—61.

[5]) The writing is essentially the same as in the hieratic examples: P. Berlin 3053, xxviii, 3, and 3055, xxxii, 8 (*Hieratische Papyrus . . . Berlin* I, Taf. 61/62 and 32) and P. Bremner-Rhind 23, 9; 26, 5 and 20 (BUDGE, *Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum* I, Pls. IX and XII).

[6]) The word *ḳnbt* also appears in the same text, P. Berlin 8351, 2.7, 17; 3.6, 19; 4.19 and 5.3 in *ḥt-ḳnbt*, "council hall". For the reading see *JNES* XVI, 63.

[7]) *Bürgschaftsurk.*, pp. 458f., § 15.

In support of her contention that the name for cult guild in demotic was to be read *ḳnbt* Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND reproduced (*op. cit.*, p. 81) the writing of a word which appears in much the same context in four Tebtynis guild constitutions (P. Cairo 30605, 13—16; 30606, 13—16; 30619, 8; 31179, 15) and which SPIEGELBERG in each case read *ḳnbt*, "Genossenschaft"[1]). It also occurs in a similar context in P. Lille 29, 18—19 where SOTTAS correctly read it *ḫ3st*, "necropolis", and pointed out SPIEGELBERG's error[2]). The context makes this certain quite apart from the unmistakable writing, for it occurs in the regulation that if a member of the guild or one of his family dies all members of the guild are required to escort the body to the necropolis. Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND also reproduces (p. 82, § 1) the word read *ḳnbt*, "Genossenschaft", again by SPIEGELBERG in P. Cairo 50126, 4, 5, 6. It also is a good writing of *ḫ3st*, "necropolis", in the title "the embalmer of the necropolis of the Suchos town, Hawâra", and in the phrase "the endowment of an embalmer which is in the above necropolis". The document has nothing to do with an embalmers' guild as SPIEGELBERG believed, but is the cession by two brothers to a third brother of all rights to his share of the endowment of an embalmer which they had inherited from their father.

Lastly Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND reproduces (p. 83, Fig. 3) various words read *ḳnbt*, "council", by GRIFFITH in the Dodecaschoenus graffiti. It is not necessary here to labor the point further that neither the word *ḳnbt* nor writings of it have anything in common with the word *snt*, "cult guild", but some of the examples cited may, I believe, be writings of the latter word. Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND's first example (Dakka 30, 5) is probably actually *ḳnbt*, "council", in the phrase *n3 nṯrw n t3 ḳnbt ʿ3t*, "the gods of the great council (of gods)"[3]). The writing makes this likely but it is not at all similar to any of the examples of *snt*, "cult guild". Her second example (Dakka 15, 4) is so badly preserved according to GRIFFITH's copy and the context is so dubious as to render it useless[4]). Her third example (Philae 260) is an isolated word with no context. Also, following GRIFFITH's reading, she omits an initial element which, taken with the part copied, makes the whole look remarkably like her sixth example (Philae 443, 1) which GRIFFITH read altogether as *ḳnbt*, "council". I believe that the latter on the basis of writing and context cannot be *ḳnbt* but is quite possibly *snt*, "cult guild", as we shall see later. Her fourth example (Philae 244, 3) can scarcely be either *ḳnbt* or *snt* palaeographically; even the determinative is wrong for either word, and the context does not suggest to me what it may be. Her fifth example (Philae 36, 5) to judge by the writing and the context can hardly be *ḳnbt*, "council, court", but on both grounds may well be *snt*, "cult guild". The graffito appears not only to specify the day on which some transaction took place as Tybi 15th of the 6th year of Tiberius but also to describe the day as *p3 ḫr t3 snt* (?) *Ḏḥwty p3 nbs*, "the procession of the guild (?) of Thoth of the *nubs*-tree"[5]). Since the guild of Sobek at Tebtynis agreed in, for example, P. Cairo 30605, 5—6, 11, to "sit (convene) before Sobek and the Sobek gods on the festivals and processions of Sobek and the Sobek gods" and to perform offerings and libations on those days, perhaps one such procession of Thoth signalized the particular day of the transaction at

[1]) For SPIEGELBERG's reasons see *Die dem. Denkm.* II: *Die Dem. Pap.* (*CG*, 1908), Text, p. 19, n. 1.

[2]) SOTTAS, *Pap. dém. de Lille*, p. 63, § 2.

[3]) GRIFFITH in *Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus* I, p. 29, n. to Dakka 30,5, apparently felt uncertainty about the meaning of *ḳnbt*, "council (of gods)" here. He could only refer to Philae 36,5 where he also read *ḳnbt* in what is probably "the guild (*snt*) of Thoth of the *nubs*-tree".

[4]) Cf. the note on the context in *ibid.*, p. 23, to lines 4—5.

[5]) I do not know what the significance of the group is which GRIFFITH read as *p3* 4 (?) in front of *p3 ḫr* anymore than Griffith did.

Philae. Almost the same situation obtains in the case of Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND's sixth and last example from the graffiti. The graffito (Philae 443) reads in its entirety: *p3 mȝʿ n t3 snt* (?) *n Ḥr-p3-ḫrd n ḫ3t-sp 4 n Wspsyns p3 nṯr ȝbd 2 ȝḫt* (or *šmw*) *sw 10*, "The place of the (meeting of the) guild (?) of Harpocrates in year 4 of Vespasian, the god, Paophi (or 'Payni'), day 10". One would not expect to read of the "place" of a council on a specific date, and yet *ḳnbt* appears to mean in demotic only a council or court as a body. One would expect to hear of some event being commemorated, in this case a meeting or conclave, and as we shall see *snt* means both the guild as a corporation and also a meeting of the guild members.

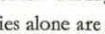
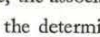
It will be noted that in the case of the fifth and sixth examples cited by Miss JELÍNKOVÁ-REYMOND the initial element of the word contains what looks like the  of indubitable examples of *snt* and that the omitted initial element of the third example may contain  . There are only the writings of the word for "cult guild" by three scribes which appear to lack the element "6", and since they are among the oldest writings we have, they may give us pause in finally concluding that the word is to be read *snt*. The first of these (our example No. 1) from P. Lille 29 is the oldest writing of the word available to me. The lower loop of the first group is no doubt for  but the scribe was apparently not conscious of writing the numeral "6" above it when he made two identical angular strokes. This is difficult to explain, particularly in the earliest example, but perhaps earliness is not significant and we are justified in putting the deviation down to scribal idiosyncracy in view of the near unanimity of other writings. In any case it looks even less like *ḳnbt*, and unless we are to believe that it is a totally different name for the same institution we must read it as we are necessitated to read later examples. The determinative  is another feature peculiar to this scribe alone; in every other example where the determinative is recognizable it is that of a festival  [1]). However, SOTTAS' suggestion, in his argument for the reading *ḳnbt*, that the determinative probably recalls the primary meaning of *ḳnbt*, that is, "angle, corner", is farfetched[2]). Nowhere in demotic to my knowledge is *ḳnbt*, "council, court", determined with other than  [3]). The reason for the determinative here is probably to be found in P. Lille 29 itself where, as also in other guild documents, the guild is most often called simply *p3 ʿwy*, "the house", which is of course determined with . Note also that the verb *ḥms*, "to sit, to convene", is determined with in lines 3 and 4 of the text as it is rather frequently in Ptolemaic and Roman texts generally. SOTTAS' statement that writings of *ḳnbt* vary greatly is true within limits, but there still is none resembling the word for "cult guild"[4]).

[1]) What the determinative of example 8 is I do not know. The final mark is probably the feminine *·t*. Example 13 is probably  .

[2]) *Pap. dém. de Lille*, p. 63, § 2.

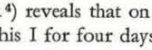
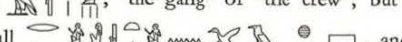
[3]) See the examples in ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, p. 541. To ERICHSEN's references add P. Louvre 3228c, line 5 of right-hand column (year 6 of Taharka) in REVILLOUT, *Quelques textes démotiques archaïques*, fourth plate. From ERICHSEN's references Petub. (Krall) N 3 should be stricken, for the word there is no doubt to be read *ḫmw*, "approachers, confidantes" or "rowers, ship's crew". The context is lost.

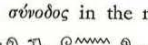
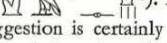
[4]) See the writings of *ḳnbt* in ERICHSEN, *Glossar*, pp. 540f. The writings of *ḳnbt*, all of them meaning "title-deed" or similar, to which SOTTAS (*Pap. dém. de Lille*, p. 63, § 2) refers in HESS, *Setne*, p. 144f., from P. Berlin 3145, 5; 3109, 5 and 3075, 5 (and HESS could have added P. Berlin 3096, 12 and 3146, 12) are all by the same scribe, are themselves of unusual form and bear no resemblance to the word for "cult guild" in P. Lille 29.

Our examples 4 and 6 by the same scribe and example 5 by a different scribe also depart from the normal writing and are very similar to each other. Again it is possible that scribal idiosyncracies alone are responsible, but neither scribe can consciously have been writing  for the first group when he wrote what looks like nothing so much as  . In fact, both scribes may have mistakenly converted the conventional into the initial consonant . In any case, the association with other writings of the word and with *snt*, the sixth lunar day, is kept by the determinatives  by both scribes.

There appears to be no reason to doubt that the word for "cult guild" was written by most demotic scribes exactly as the name of the festival of the sixth day of the lunar month was written. What we should like to know is why the older name came to be applied to the later institution—an institution which, if it existed at all, apparently did not receive a name and certainly not this name until it is found in the demotic papyri as far as we know.

Erichsen has summed up the slight evidence pointing to the existence of anything resembling cult guilds prior to those that proliferated in the Greek period[1]). He refers to an unpublished papyrus from the third year of Hakoris[2]) and to certain Berlin fragments of guild regulations from Elephantine dating to the Persian period. I do not know what the guild is called in these pre-Ptolemaic texts if it happens to be named in them at all.

The famous group of workers studied by Černý[3]), who were called "Servants of the Place of Truth" and "People of the gang of the Royal Necropolis", who lived at Deir el-Medineh and worked in the Valley of the Kings, who were closely associated as a group with the cult of the deified Amenophis I and his statues, and who celebrated his festivals, seems indeed to have been something very like a cult and trade guild with its own officiating members. Ostracon Cairo 25234[4]) reveals that on one occasion the men of the group celebrated the great festival of Amenophis I for four days, drinking with their children and wives much as the guilds of the demotic papyri must have done on their festivals. As a group they are called in this ostracon simply  , "the gang" or "the crew", but this is probably only a shortening of the full  , and the word had a purely colloquial significance. At least, there is no possibility that the demotic name for "guild" is to be read *ỉ3 ỉst*.

The simplest answer to the question why the cult guild is named after the sixth lunar day in demotic was given by Sethe years ago to the effect that *snt* is simply a rendering of the Greek word *σύνοδος* in the manner in which *συγγενής* was rendered by  and *σύνναος* by  [5]). But this answer which had also occurred to me before I found Sethe's suggestion is certainly wrong. In the first place, the final *-ος* of the Greek is not represented, and demotic scribes did not omit this common final syllable in the transcriptions of Greek words[6]). Furthermore, although the precise consonantal structure of the name of the

[1]) *Aegyptiske Kultforeninger*, pp. 34—35. The reference there to a corporation or guild in the XXI[st] Dynasty on the basis of Legrain, *ASAE* VIII (1907), 254, cannot be maintained in view of Černý's identification of the "Place beloved of Thoth" as a locality having to do with the army (*JEA* XXXII [1946], 28, n. 5).

[2]) Cf. Spiegelberg, *Demotische Chronik*, p. 30, and Sottas, *Pap. dém. de Lille*, p. 57.

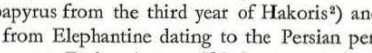
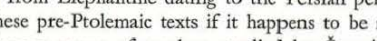
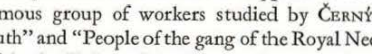
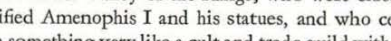
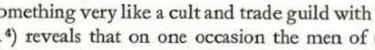
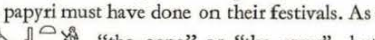
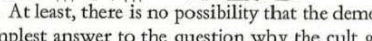
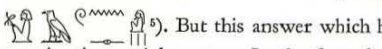
[3]) *BIFAO* XXVII (1927), 159—203.

[4]) *Ibid.*, pp. 183f.

[5]) *ZÄS* LVIII (1923), 149. Actually in demotic *συγγενής* is spelled out *snġns* in most cases, e. g., P. Cairo 31089, 1; 31083, 3; 31092, 3.

[6]) Cf. the list in Lexa, *Grammaire démotique* I, 30ff.

sixth lunar day is not known, the *t* was probably not of the stem but an ending and could not have represented the *δ* of *σύνοδος* in demotic. The element in the name of the sixth day was just possibly an "Ordinalzahlendung" and the feminine form of the ending as Sethe[1]) and Edel[2]) have alleged[3]). The word *snt* as used in the Edfu and Denderah temples, for example, to mean "Egypt" is feminine, and the word as used by the demotic scribes to mean "guild" is also feminine. At least it is certain that the word contained no final *s* and probably no final *t* in Ptolemaic times, hence the remaining *sn* (or *snw*) would never have been regarded as an adequate rendering of *σύνοδος*.

Sethe superimposed this answer upon an earlier one of his own in which he conceived the sixth day festival to be a "brotherhood" festival, thus apparently in his mind naturally giving rise to its use for a "brotherhood" and at the same time rendering the Greek *σύνοδος*[4]). Apart from the fact that his *snw·t* or *sw·n·t* could not possibly render the Greek word, this converging upon the demotic word from two unrelated directions strains credulity even though one gives full weight to the notorious Egyptian penchant for paranomasia. However, Sethe's earlier idea that *snt*, the sixth day festival, has to do with *sn*, "brother", in some way perhaps beyond homophony could be correct. In the first place, such writings as Pyramid Texts 716a  (variant  [5]) which appear in the same spell in the Coffin Texts as  and [6]) clearly establish the reading *snt*. Such a series of writings as the following found in the Coffin Texts and the Book of the Dead (Spell 115)[7]) only further guarantees the reading *snt*:  and  (M. K.); (Dyn. 18);  and (Dyn. 21). It was in his comment on the latter passage that Sethe proposed that the writing "könnte mit dem später wie das Fest des 6. Tages  geschriebenen Worte für 'Brüderschaft' identisch sein, das die Priesterkorporation bezeichnet"[8]). He committed himself by translating the word "Brüderschaft(-Festlichkeit)" with a note "Var. 'am Feste des 6. Monatstages'"[9]). Further along in the same spell he again found what he thought was good reason to believe that the *snt* festival was a brotherhood feast on the basis of the passage (Sethe's translation): "Then said Re, 'I set up my brothers against him in order that I may repel him'—this is the origin of the 'brotherhood' festival  "[10]).

[1]) *Übersetzung u. Kommentar* II, p. 57 to 345a/b.

[2]) *Altägyptische Grammatik* I, § 408.

[3]) It is not evident to me why the sixth day should be feminine if the *-nt* is actually an Ordinalzahlendung as Sethe and Edel contend. They show from the Pyramid Texts what are apparently masculine names for *ḥmtn(i)*, the third day (1383a), and *dint* the fifth day (345a), but the feminine for only *sn(i)t*, the sixth day (716a, 861c). This interpretation of *snt* seems dubious.

[4]) *ZÄS* LVII (1922), 17—18, and LVIII (1923), 149.

[5]) Such a writing as this variant is remarkable, it would seem, not as has usually been felt because of the reduction so early of a supposed *srs*, *sis*, "six", to *s*, but because of the absence of which was not conceivably present in .

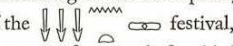
[6]) De Buck, *Coffin Texts* III, 158c. Kees, *ZÄS* LVII (1922), 125, is no doubt correct in stating anent that the writing represents *snt* and not *snw·nt*, and the dictum would apply in the present instance as well.

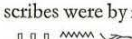
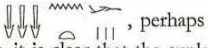
[7]) *ZÄS* LVII (1922), 2*, line 10. Cf. also *ibid.*, 4*, line 23, and De Buck, *Coffin Texts* II, 272b and 273b.

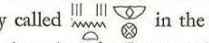
[8]) *ZÄS* LVII, 17—18.

[9]) *Ibid.*, p. 12, line 10, and n. 8.

[10]) *Ibid.*, p. 13, p. 21 and p. 4*, lines 20--23.

KEES commenting on the same passage suggested that it would be useful in clarifying the significance of the  festival, but he went no farther[1]).

However, unfortunately for this interpretation, a glance at the various parallels in DE BUCK, *Coffin Texts* II, 280a, shows that in otherwise respectably good and closely similar copies of the text the scribes were by no means certain whether the first word was  , possibly "brothers" more often  , perhaps "flag-staffs", or even "palaces, shrines". To say the least, it is clear that the explanation of the sixth day festival on the basis of this passage as having to do with "brothers" was not an obvious and natural one that leapt to the minds of the ancients. The parallels prove no more than homophony and illustrate again Egyptian preoccupation with paronomasia.

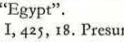
We are, it seems, deprived of any simple philological explanation of the use of *snt*, "sixth lunar day festival", by the demotic scribes as the name of the cult guild. We are driven back to the point of departure that there must have been something about the sixth day festival which initially suggested the application of its name to the institution, but what that was is not evident. For that matter, no satisfactory explanation has been given for the fact that Egypt is frequently called  in the texts of the Edfu and Denderah temples, for example[2]). The explanation given by BRUGSCH[3]) and ALLIOT[4]) to the effect that the feast of the sixth day had acquired such importance in the cult in Ptolemaic times that the sacred scribes often called Egypt "The Land of the Sixth Day Festival" is not convincing. We may readily grant a very considerable importance to the festival of the sixth lunar day, an importance probably far beyond the surviving hints, and that not alone in the Ptolemaic period, but this explanation sounds like one which foreigners might have had for applying a name of the type to the country rather than one which the Egyptians themselves would have had. On the other hand, it is highly suggestive (a) that as JUNKER showed in the article cited at the beginning of this study the sixth lunar day especially in late times was the day of filling the *Udjat*-eye and hence bore the mythological connotation of completion and perfection, and (b) that in the Edfu, Denderah and Philae temple texts Egypt is fancifully called not only *snt*, "Sixth Day", but also *wḏ3t*[5]) and *b3kt*[6]), both names for the restored six-part eye of Horus, the symbol of perfection[7]). It does not seem far-fetched to infer that when Egypt is called *snt*, "Sixth Day", the day of completion of the *Udjat*-eye, the same fanciful thinking is at play and the same idea involved as when it is called *wḏ3t* and *b3kt*. The connotation in all cases is probably "the complete, perfect one".

[1]) *Ibid.*, p. 125.

[2]) *Wb.* IV, 153, 7 and refs. Cf. also *ZÄS* XLVIII (1910), 105, n. 2.

[3]) *ZÄS* X (1872), 12; *Dictionnaire géographique*, p. 748; *Die Ägyptologie*, p. 362.

[4]) *Le Culte d'Horus à Edfou*, p. 178.

[5]) *Wb.* I, 402 indicates *wḏ3t* as a name for Egypt but provides no references to support it. Instead one is referred to *h3kt* (*Wb.* I, 425, 18) where reference is made to such writings as  in *Urk.* II, 15, thus showing at least doubt about the reading. FAIRMAN, *BIFAO* XLIII (1945), 115, § 6, takes in the Edfu texts to be *h3kt*, "Egypt".

[6]) *Wb.* I, 425, 18. Presumably "the clear, bright, sound one". See ERMAN, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, pp. 30f.; JUNKER, *Die Onurislegende*, pp. 139 and 143; SETHE, *Zur Sage des Sonnenauges* (Untersuchungen V, Heft 3), p. 8, n. 4.

[7]) These two fanciful names, as well as others, appear also in the hieroglyphic version of the Canopus Decree where the pedestrian demotic text invariably has *Kmt*. See SPIEGELBERG, *Die Priesterdekrete von Kanopus und Memphis*, pp. 220f., No. 481.

Be that as it may, it is quite another matter to suggest any connection between the sixth lunar day and the cult guild on the basis of the idea of consummation and perfection inherent in the former. The connection in the mundane parlance of the demotic texts is undoubtedly a much more pedestrian one than anything that would be worthy of the perfervid imagination of the "sacred scribes" who composed the contemporary temple texts and others of the like.

The word *snt* is used most commonly in the demotic texts to mean (1) the guild as a corporation. This is illustrated by such contexts as the following from P. Berlin 3115, Col. 4, 1: *n3 mdwt r mtry n3 w3ḥw-mw n t3 ḫ3st Ḏm3 r·r-w r ḥr-w r smn t3 snt n Ỉmn-ỉpy*, "The things which the choachytes of the necropolis of Djeme agreed to do in order to establish the guild of Amenope". It is also the meaning in such usages as *n3 rmṯw nty sḫ r t3 snt*, "the men who are inscribed in the guild" (Berlin 3115, Col. 2b, 2) which is paralleled by *n3 rmṯw nty sḫ r p3 ʿwy*, "the men who are inscribed in the house" (Col. 4, 5), and in the frequent designation of the members as *n3y t3 snt*, "those of the guild" (Col. 4, 4) which is equivalent to *n3y p3 ʿwy*, "those of the house" (Col. 4, 7).

Snt is also used to mean (2) a meeting or assembly of the guild. This is most clearly illustrated in P. Lille 29, 9: *p3 rmṯ n·ỉm-n nty ỉw-w ỉḥm-f r t3 snt p3 ʿwy mtw-f ỉm* [*ỉy* . . . . . .], "the man of us who is summoned to the assembly of the house and he does not [come . . . . . .]". Such regulations as those found in P. Berlin 3115, Col. 4, 2—4 show a combination of meanings (1), the guild, and (2), an assembly of the guild, with something of still another, (3) the meeting place of the guild: Any man who has spent ten years among the choachytes "is to be brought to the guild of Amenope" (*mtw-w ỉnt-f r t3 snt n Ỉmn-ỉpy*) and any man who spends sixteen years among them and does not come to the guild (*t3 snt*) shall be ostracized socially and professionally "until he comes to the place and those of the guild decide upon his penalty" (*ỉʿ-tw-f ỉy r p3 mʿ mtw n3y t3 snt wpy ḳns-f*). A combination of the meanings (2) and (3) obtains in P. Berlin 3115, Col. 7, 1—2 where "the place" is used as synonymous with "the guild": The members "shall not bring wine to the guild on the drinking day" in excess of two keramia, and in case of violation of the rule a stipulation is made regarding "the man who will bring other wine to the place in excess of the two keramia". Farther along (Col. 7, 12) a rule is made regarding "the man who will take wine out of the guild (*r ḥnr ḫn t3 snt*)".

There is one puzzling occurrence of *snt*, "guild", in an incomplete context in P. Lille 29, 6. The rule reads: "We shall perform the offerings and the libations of Pharaoh Ptolemy, son of Ptolemy and the Queen Berenice, and of Arsinoe, the Gods Adelphos and the Gods Euergetes [. . . . . .] and all the gods of Egypt who are in the guild [. . .] (*n3 nṯrw*[1]) *n Kmt ḏrw nty ḫn t3 snt* [. . .])." This use of *snt* is unparalleled, but in the same document (lines 7—8) in a regulation in which *p3 ʿwy*, "the house", is synonymous with *t3 snt*, "the guild", the priests agreed: "We shall give the provisions for the gods, the [. . . . . .] who are in (or 'of') the house[2]) to the [agent] on the day of delivery upon which those of the house shall agree to do so." In both cases the gods would seem to have been regarded as belonging in some sense to the guild, not in the sense that the members, "those of the house", belonged but perhaps as the gods for whom the guild had concern and whose cults it fostered.

[1]) The word *nṯrw* here does not look like that word elsewhere in the text, but SOTTAS read it so without question, and like much else in this document one has frequently to rely on SOTTAS' careful reading rather than on the poor photograph of the badly rubbed text in a cramped hand. One would expect *nṯrw* here as in P. Cairo 30619, 4, *n3 nṯrw Kmt ḏrw ỉrm nʒy-f nṯrwt*, "all the gods of Egypt and their (lit. 'his') goddesses".

[2]) *Nty n p3 ʿwy*, perhaps "who are of the house".

Much has been written about the nature of the cult guilds and their purposes on the basis of the Greek papyri[1]), but what we learn about them from the demotic papyri could not be better summarized than is done by BEVAN[2]) in one sentence also based on his knowledge of the Greek material: "One thing probably new in Egypt, which came in with the Greek population, were those voluntary associations with the cult of some deity as the ostensible object, though serving really the purposes of a convivial club or trade guild, which sprang up everywhere, in the times after Alexander, over the Greek world, called *thiasoi* or *synodoi*". As for the name *σύνοδος* in the Greek papyri it is interesting that according to POLAND[3]) this is the most frequent of all possible names for the cult guild in Egypt and that it was in Egypt also that the practice developed of identifying a guild as the *σύνοδος* of a particular deity. This practice is exemplified in demotic by "the guild of Amenope" (P. Berlin 3115), "the great guild of Hathor" (Stelae Cairo 31130 and 50024) and "the great guild of Harsomteus" (*ZÄS* L, 37). POLAND also claims that *σύνοδος* has not been found in Egypt meaning a meeting of guild members, but that it characteristically refers to the chief festival, particularly the fixed monthly festival, of the guild. It appears that *σύνοδος* properly designates this festival and by extension a guild centering around the festival. This fact is significant, for in reality that is the situation with regard to the term *snt* in demotic. It is first and anciently a festival, an important festival as the evidence shows, and then by extension a cult guild, but it is the reason for that extension of the meaning in the native texts which is not clear.

In most of the demotic guild constitutions there are rules regarding the obligations of the guild relative to the offerings and libations for the reigning Ptolemies and to the festivals and processions of the patron deity of the guild and sometimes of "all the gods and goddesses of Egypt" (P. Cairo 30619, 3—4). To be sure, these rules are quickly summarized and the more pleasant social matters dealt with at length. The rules of the guild of Amenope at Thebes (P. Berlin 3115), which were revised and added to over a period of three years at the end of the second century B. C., nowhere so much as allude in their present form to cult duties of any sort, not even to the patron deity. This, however, is an exceptional case, yet the impression left by the guild constitutions is that the guild in Ptolemaic Egypt was a tight labor union, social club and mutual assistance society more interested in these aspects of its existence than any other.

An attempt to discover what there was historically in the nature of the celebration of the sixth day of the lunar month which would suggest why its name was used to designate these *σύνοδοι* or cult guilds does not yield much. Perhaps this is because not a great deal is known of the nature of this monthly celebration. To judge from its frequent appearance in mortuary texts it was important in the cult of the dead, and its association is commonly with food offerings for the dead. There is scarcely anything suggestive in this except that the day was important in the life of the mortuary priests.

It is somewhat more enlightening that in the Medinet Habu calendar the sixth day festival, judged on the basis of the length of the offering list, ranks with the festival of the first day of the lunar month as most important of all the regular monthly feasts, the so-called "Feasts of

[1]) ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen* (1896); POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (1909); SAN NICOLÒ, *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer and Römer* I (1913), II (1915); ROBERTS, SKEAT and NOCK, "*The Gild of Zeus Hypsistos*", *Harvard Theological Review* XXIX (1936), 39—88, esp. pp. 80ff.; BOAK, "*The Organization of Gilds in Greco-Roman Egypt*", *Trans. and Proc. of the American Philological Assoc.* LXVIII (1937), 212—220.

[2]) *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, p. 90.

[3]) In his article *Σύνοδος* in *Pauly's Real-Encyclopädie*, 2. Reihe, 8. Halbband (1932), 1420—1434.

the Sky". It ranks high among all feasts in the variety of food and drink offered although well below the great annual feasts in the quantity required[1]).

Perhaps the most significant fact about the sixth lunar day is the place it holds in the Ramesside ritual book of the Amon temple at Karnak[2]). That place is unique in that it is the only episode or rite not concerned with the deity but with the reigning king and past kings. The instructions at the beginning of the rite are: "Presenting the bouquet on the day of the sixth-day festival. To be recited [by] the priest: O *sem*-priest, give a bouquet to the king, the royal children and the courtiers in the house." The final direction reads: "To be recited four times in the name of every king"[3]). The words to be recited are supplications on behalf of the reigning king and are actually addressed to the reigning king. The rite is perhaps unique in another respect also, in that it is the only one included in the surviving compendia which was to be performed on a particular day of each lunar month[4]).

Now, a typical statement of the cult duties of a Ptolemaic period *σύνοδος* is this from a guild of Sobek at Tebtynis: "We shall perform the offerings and the libations of the Pharaohs Ptolemy and Cleopatra, whom Ptolemy and Cleopatra, the Gods Epiphanes living forever, bore, and the offerings and the libations of Osiris, . . .? . . . and Isis and the offerings and the libations of Sobek and the Sobek gods on the festivals and on the processions above mentioned" (P. Cairo 30605, 10—11). Whether, however, the fact that in the case of the late guild its first stated duty was to perform the offerings and libations of the reigning Ptolemies has any connection with the earlier rite of the sixth day for kings past and present is questionable to say the least. That the guild should as a result have come to be called a "sixth-day society" is more questionable still.

It is not evident how the fact that the sixth day of a lunar month was so auspicious that it was selected as the day on which the cord was stretched to begin the building of the present temple at Edfu, that another sixth day ten years later marked the close of this first building period, and that still another sixth day over eighty years later was chosen as the day on which new construction on the temple was begun[5]), can have any direct relation with the cult guilds of the period. It does, however, attest to the high value placed upon the sixth day, and our only clue to the reason for that value is the association of the day with the myth of the sacred, six-part eye of Horus, the symbol and amulet of perfection.

There appears to be no manner in which the guilds, the "sixth day societies", are related specifically to the sixth day of the lunar month by way of the day on which they were organized or the day on which their constitutions became effective nor by way of their festival and drinking days. Insofar as these can be precisely determined none coincides with a sixth day of a lunar month[6]). Alternatively, there appears to be no evidence to support the not unlikely possibility

[1]) See the brief analysis of the calendar in H. H. NELSON and UVO HÖLSCHER, *Work in Western Thebes* 1931—33 (*OIC* No. 18), pp. 17—19 and 51. The list for the Sixth Day in the calendar is in *Medinet Habu* III, Pl. 148, List 12.

[2]) GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum* I, 97, Sec. (31) and II, Pl. 56, Ro. 14, 8—11. See also NELSON, "*Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*", *JNES* VIII (1949), 333—335.

[3]) From the ritual as adapted for the cult of Amenophis I, GARDINER, *loc. cit.*

[4]) It seems highly doubtful that the same rite in almost precisely the same words appearing in a separate scene in the hypostyle hall at Karnak but to be performed on the first lunar day can be taken as a *bona fide* "episode". It is outside the series of rites found elsewhere in the hall which is the same series as appears in the Amenophis I ritual. See NELSON, *JNES* VIII, pp. 332f. and Fig. 35.

[5]) Cf. PARKER, *Calendars*, §§ 83—85 and 99—103. Cf. also footnote 3, p. 151 above.

[6]) Using the cyclic lunar calendar of P. Carlsberg 9 as set forth in PARKER, *Calendars*, p. 25, Table 5, I have tested the dates of the period of validity of P. Cairo 30605, 30606, 30619, 31178 and 31179 and the drinking

that the sixth day festival became so popular and the sixth day so significant that its name became a generic one for "festival", and as a result also became the word for "guild" perhaps in imitation of the Greek *σύνοδος* which meant "festival" and came to mean "guild" especially in Egypt.

However, the far-reaching significance of the sixth lunar day as indicated by the frequency of its recurrence and its mythological associations, of which we find only hints in the literature, may have been so great, particularly in the lives of the temple and necropolis clergy, that in some manner which we cannot now trace the new Greek-inspired cult sodalities came to be called "Sixth Day Festivals" or "Sixth Day Societies". In any case, whatever may have been the reason, there can no longer be any doubt that the sixth lunar day festival gave its name in the demotic texts to the *σύνοδος* or cult guild.

---

or festival days in P. Cairo 30619, 4—5. Incidentally the period of validity in P. Cairo 30619, 3 should read: *ỉy ḥȝt-sp 33 ȝbd 3 prt sw 15 ỉr ḥȝt-sp 34 ȝbd 4 prt sw 16 r ȝbd 13 1/6*, "from year 33 Phamenoth 15th to year 34 Pharmuthi 16th, making 13 1/6 months". The period of validity in all other known instances was "one year, 12 1/6 months".

It can be seen at a glance that the drinking days listed in P. Berlin 3115 (SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Berlin*, Pl. 40) cannot be sixth lunar days.

Un Bassin de Libation du Nouvel Empire dédié à Ptah

Première Partie
L'architecture

Par JEAN JACQUET

(Planches XII—XIII)

Les fouilles du Musée de l'Université de Pennsylvanie à Memphis ont amené la découverte en 1955 d'un bassin de libation intéressant à plus d'un point de vue, dont nous nous proposons de présenter ici les divers aspects[1]).

La région fouillée se situe à l'angle Sud-Ouest d'un mur d'enceinte qui limitait le temenos du grand temple de Ptah[2]), et à quelque 300 m au Sud du "Pillared Hall" fouillé précédemment par PETRIE. Immédiatement au Sud de cet angle, à l'extérieur de l'enceinte, subsistent les ruines d'un temple construit par Ramses II et dédié à Ptah. C'est au cours de travaux supplémentaires d'été, au moment des plus basses eaux, que fut découvert le bassin en question. Il gisait dans la salle aux piliers du sanctuaire de ce temple, près de l'entrée, au-dessous du niveau présumé du sol (aucune trace d'un éventuel sol en pierre n'ayant pu être relevée).

Ecartons d'emblée la possibilité d'une trouvaille in situ, ce bassin se trouvant dans le rayon de l'ouverture de la porte du sanctuaire. Ce petit monument votif dédié au dieu Ptah par un certain Amenemhat, scribe des chantiers navals de Memphis, se présente ainsi: un bloc de calcaire fin, évidé en son centre, rectangulaire; sur un des petits côtés subsistent les traces d'une statue de l'adorateur agenouillé, ses mains appuyées contre le bassin. Les quatre côtés du bassin et le pourtour de sa surface portent des inscriptions dédicatoires[3]). Les dimensions principales de ce bassin sont les suivantes: 55 cm × 38.5 cm de côtés à la base, et 31.5 cm de hauteur. Les parois extérieures sont la représentation d'un mur d'enceinte avec ses saillants et ses redans reposant sur un soubassement et couronné de créneaux.

La Statue

Il ne nous reste malheureusement que fort peu de chose de la statue du scribe Amenemhat qui occupait un des petits côtés du bassin (Pl. XII, 1). Il n'en subsiste que le genou gauche, dont le modelé est conservé, et la trace du genou droit. Le personnage reposait sur un petit socle haut de 10 cm, en grande partie détruit lui aussi; son torse était relié au bassin par le massif de pierre pour la compacité de l'ensemble, et sans doute aussi à cause des difficultés rencontrées par le sculpteur a évider convenablement cette partie.

---

[1]) Nous tenons à exprimer ici notre reconnaissance au Dr. RUDOLF ANTHES, Directeur de la "Joint Expedition of the University Museum, Univ. of Pennsylvania and the Egyptian Department of Antiquities", qui a bien voulu nous confier, en tant qu'architecte de la mission, la publication de ce monument, de même qu'aux éditeurs du *Junker-Festschrift* qui nous ont ainsi permis, par cette modeste contribution, de rendre hommage au grand savant.

[2]) Compte rendu des fouilles dans *Museum Monographs*, University Museum, Philadelphia.

[3]) Mrs. WALL-GORDON a pris soin de publier et de commenter ces textes dans l'article ci-dessous, v. p. 168.

Nous ne connaissons que de rares objets semblables. Cependant, les quelques exemples dont nous disposons ne laissent aucun doute quant à l'allure générale que devait avoir ce personnage. Signalons tout d'abord un bassin de libation rectangulaire en granit noir dédié à Amon-Rē, Ptah, Hathor et Maât par un certain Nefer-Renpet à l'époque de Ramsès II. Ce monument se trouve actuellement au British Museum (Reg. No. 108)[1]. La statue qui l'orne nous montre le personnage agenouillé, dont seule la tête dépasse la hauteur du bassin. Ses mains appuyées contre le bord du bassin ont les doigts recourbés sur le plat bord, ce qui ne semble pas être le cas pour le bassin d'Amenemhat où la ligne qui borde l'inscription ne présente pas d'interruption. Un objet semblable a été découvert par l'expédition allemande à Hermopolis en 1932[2]. C'est un bassin rectangulaire en calcaire long de 40 cm et large de 34 cm. De sa statue subsistent la base, les jambes, le corps jusqu'à la taille et les bras, les mains reposant sur le bord du bassin.

Une autre comparaison peut encore être établie avec un bassin en pierre calcaire de forme circulaire datant du règne de Toutankhamon et provenant des fouilles du temple de Sahourē à Abousir[3]. Les mêmes remarques peuvent être faites pour cet exemple que pour les précédents, les doigts du personnage reposent aussi sur le bord du bassin. Notons encore un bassin de libation de la XIXe dynastie au British Museum (reg. no. 465)[4]. Taillé dans du calcaire, de forme circulaire, il porte les traces de trois statues agenouillées représentant le donateur avec sa mère et son père.

Les Faces Latérales

L'ensemble du bassin nous offre la représentation plus ou moins stylisée d'un mur de forteresse (Pl. XII, 2, 3 et Pl. XIII, 1, 2). Sur les grands côtés, trois redans et quatre saillants (dont deux tours d'angle et deux tours centrales), qui reposent sur un soubassement, sont surmontés de créneaux. Les redans ménagés entre les tours portent chacun une inscription verticale à l'adresse du dieu, chaque saillant étant décoré d'une oreille tournée en direction de la statue de l'adorateur. Les grands côtés du bassin présentent un fruit assez prononcé, plus marqué encore sur les saillants que sur les redans, contrairement aux deux petits côtés où le fruit est presque inexistant.

Les créneaux couronnant le mur sont hors d'échelle par rapport aux proportions générales de la représentation. Ils sont gravés en haut relief contre le bord du bassin, répartis de telle façon qu'à chaque angle le dernier créneau se retourne sur l'arrête; nous voyons ainsi sur chaque face un demi-créneau. Vus de face, les saillants sont couronnés par un créneau central et deux créneaux latéraux se retournant contre la face latérale du saillant, puis encore contre le redan, couronné lui-même par trois créneaux entiers et deux demi-créneaux.

Le côté du bassin occupé par la statue offre lui aussi une rangée continue de créneaux, interrompue seulement à l'emplacement des mains. Toute la partie correspondant à la largeur de la statue, y compris l'emplacement où reposent les mains, est présentée comme un saillant. Les créneaux sont soulignés par un double trait ininterrompu sur tout le pourtour du bassin rappelant une corniche ou peut-être une saillie du chemin de ronde comme on la voit indiquée sur

[1]) Brit. Mus., *Guide to the Eg. Galleries* (Sculpture) 1909, p. 167, (no. 605). Un dessin de cet objet est donné dans: *Mémoires sur les principaux monuments égyptiens du Mus. Britannique* par Charles Yorke et Martin Leake, London 1827, pl. XI, fig. 29.

[2]) Roeder, *Vorläufiger Bericht über die Deutsche Hermopolis-Expedition* 1931—1932, p. 40 et pl. V.

[3]) Borchardt, *Saburē* I, (*DOG* 14), p. 120, fig. 164.

[4]) Brit. Mus., *op. cit.* p. 181, (no. 651). Nous n'en avons malheureusement pas de photographie à notre disposition.

la plupart des représentations de forteresses au Nouvel Empire[1]). Si l'on en juge par la grande porte du Temple de Medinet Habou, réplique plus ou moins fidèle d'un migdol syrien, nous opterons pour la première hypothèse; cependant la grande porte de Medinet Habou est elle-même assez loin de ce que devait être une véritable forteresse, syrienne ou égyptienne, en rase campagne. Particulièrement à cet égard, les façades de la forteresse de Medinet Habou sont couronnées d'un bandeau carré, courant immédiatement sous les créneaux. Ce bandeau, qui n'apparait pas dans les représentations de forteresses authentiques semble être ici une addition purement ornementale qui eût d'ailleurs été impropre à la défense, limitant le champ de tir des archers s'attaquant à l'assaillant qui aurait atteint la base des murs[2]).

Les murs à redans du bassin reposent sur un soubassement de 4.5 cm de hauteur. Ce soubassement, interrompu seulement par le socle de la statue, présente lui aussi un fruit prononcé. Il est rectiligne et dépasse de quelques millimètres en avant des saillants du mur. Dans les redans, les replats de ce soubassement offrent une légère pente vers l'extérieur, rappelant ainsi les glacis qui dans les forteresses authentiques avaient leur utilité pratique et que l'on retrouve aussi dans la grande porte de Medinet Habou[3]).

Abordons maintenant le fait le plus intéressant au point de vue de l'architecture que nous puissions relever dans ces façades. En observant avec soin les photographies de face et surtout le dessin des faces du bassin (Fig. 1, A, B), nous constatons que le sculpteur a usé de certains artifices destinés à accentuer les effets de la perspective dans le but de créer l'impression que les saillants et redans de ces façades étaient beaucoup plus prononcés qu'ils ne le sont en réalité. L'intention de l'artiste est manifeste; elle se trahit surtout par le fait suivant: le bandeau qui souligne les créneaux est indiqué par deux traits parallèles. Si ce bandeau est ininterrompu, il n'est cependant pas tracé à la même hauteur sur les saillants du mur que dans les redans. Plus bas dans les redans, il est indiqué sur les faces latérales des saillants par deux lignes obliques destinées à rattraper la hauteur du bandeau sur la face principale de ceux-ci (Fig. 1, C, lettre "a"). L'effet recherché est encore accentué par le fait que les faces latérales des saillants ne sont pas perpendiculaires aux faces principales mais taillées obliquement, convergeant ainsi vers un point de fuite imaginaire en même temps que le bandeau et la face supérieure du soubassement en glacis. Observons encore que les créneaux couronnant les redans sont légèrement plus étroits que ceux couronnant les saillants, contribuant ainsi a créer une impression d'éloignement. Ainsi les saillants du mur prennent l'aspect de véritables tours, de plan carré, alors qu'en réalité la profondeur des redans n'excède pas un sixième de la largeur des saillants.

Evidemment, pour rendre pleinement l'effet recherché, le monument devait être placé à la hauteur de l'oeil de l'observateur ou à peu près. Ceci pose la question de l'emplacement du bassin qui aurait dû reposer sur un socle assez haut. Cependant cette position semble incompatible avec l'utilisation pratique du bassin qui consistait soit à y verser de l'eau soit à en retirer. De plus, le bassin étant placé à hauteur d'homme, l'inscription qui se trouve sur le

[1]) Wreszinski, *Atlas* II, pls. 34, 36, 54a, 55, 141a entre autres.

[2]) Faisant le point de nos connaissances actuelles concernant les forteresses au Nouvel Empire, nous devons constater que les grandes scènes guerrières classiques de Medinet Habou, du Ramesseum ou de Karnak nous montrent des forteresses *étrangères*, d'ailleurs tracées d'une façon assez rudimentaire. Seules peut-être les peintures murales des tombes du Moyen Empire (Beni Hassan), nous présentent des forteresses égyptiennes, qui cependant ne diffèrent guère dans leur aspect extérieur des forteresses étrangères. Il y a donc tout lieu de croire que les différences architecturales entre forteresses égyptiennes ou étrangères étaient minimes, ces bâtiments purement utilitaires devant répondre aux mêmes besoins, c'est-à-dire prévenir l'invasion des cités par des ennemis utilisant des armes semblables dans des conditions de terrain semblables.

[3]) Uvo Hölscher, *Medinet Habu* II, pl. 7, élévation.

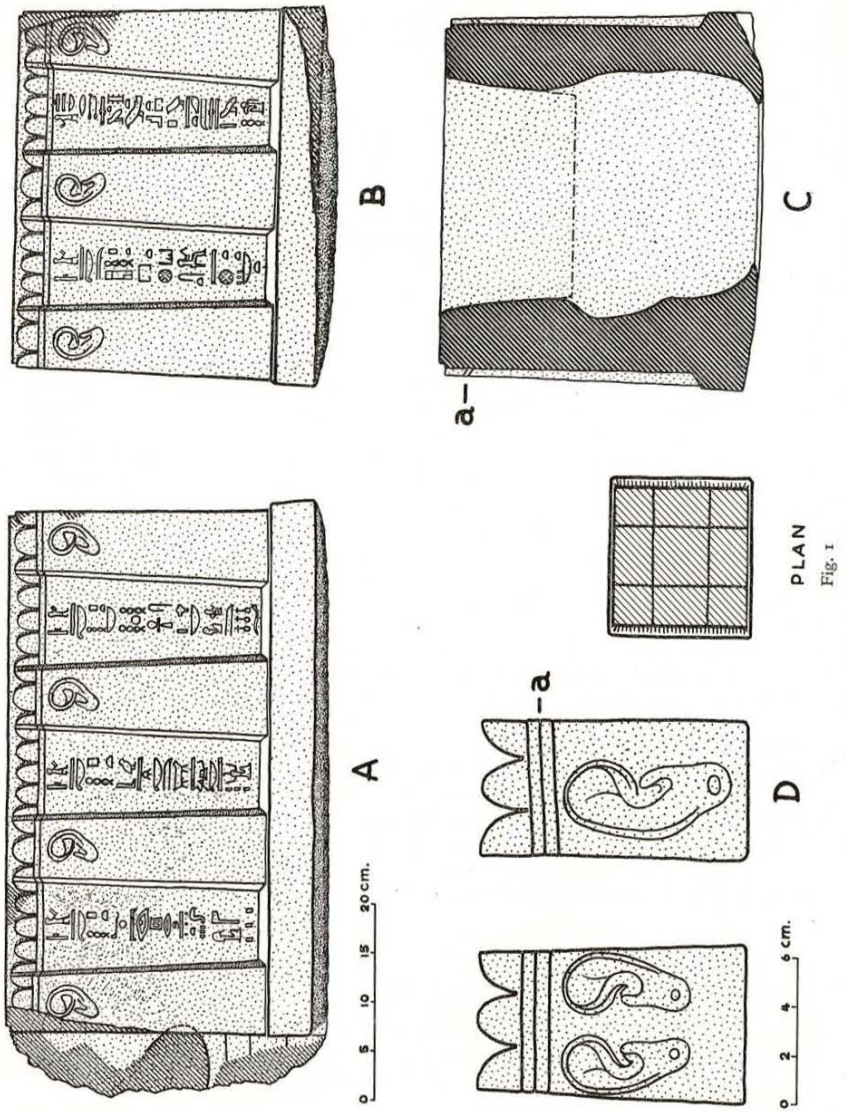


Fig. 1

pourtour de sa surface n'aurait pas été visible. Elle revêtait cependant une grande importance pour le donateur du bassin. On pourrait aussi émettre l'hypothèse que le socle sur lequel reposait le bassin était muni de quelques marches, permettant ainsi d'y accéder à une hauteur convenable.

Citons une fois de plus la forteresse de Medinet Habou où une nouvelle comparaison s'impose. Uvo Hölscher, dans une remarquable étude de ce monument[1]) nous montre que l'architecte a usé savamment des mêmes artifices. Disposant de plus d'éléments il avait d'autant plus de possibilités, jouant ainsi avec la hauteur, la profondeur et la largeur de l'édifice. On retrouve chez l'architecte de Medinet Habou les mêmes intentions que chez notre sculpteur memphite. Par exemple, les côtés des deux premières tours limitant le couloir d'entrée au Nord et au Sud ne sont pas parallèles mais vont vers l'Ouest en se rapprochant. Sur le bassin qui nous occupe, les faces latérales des tours présentent la même particularité pour les mêmes raisons. A Medinet Habou, les deux tours précitées sont plus hautes que les corps du bâtiment qui leurs succèdent vers l'Ouest. Cette différence est soulignée par leurs bandeaux respectifs que nous retrouvons schématisés par deux traits à différentes hauteurs sur notre bassin. Toujours dans l'entrée de la forteresse, les façades latérales sont ornées de consoles supportant des têtes de prisonniers. Plus on avance vers l'Ouest, plus ces ornements sont bas et de taille réduite, complétant ainsi l'illusion d'éloignement qui frappait le spectateur abordant au quai qui précédait l'ensemble. Comme le fait remarquer Hölscher, cette conception architecturale est rare, sinon unique en Egypte, ce qui donne une valeur supplémentaire à notre modeste bassin de libation. Les constatations qui précèdent nous portent à croire que ce monument était une représentation plus ou moins stylisée d'un véritable mur d'enceinte se trouvant dans les environs de notre découverte. Nous verrons plus loin quels arguments militent en faveur de cette hypothèse.

L'intérieur du Bassin

Le bloc de calcaire évidé forme un récipient rectangulaire dont les dimensions intérieures sont de 40.5 cm de longueur par 23.5 cm de largeur, laissant ainsi au pourtour de sa surface une largeur de 6 cm. Les parois intérieures sont légèrement obliques, convergeant vers le centre (Pl. XIII, 3). Ces parois subsistent sur une hauteur de 12 cm puis font place à un large orifice circulaire qui a supprimé toute trace du fond original du bassin. Ainsi nous n'avons pu en donner qu'une reconstitution arbitraire, basée sur les quelques exemples connus (Fig. 1, C).

Au sujet de l'orifice précité, qui traverse le bassin de part en part, le Dr. Anthes, dans sa présentation du monument dans le "*Bulletin of the University Museum*"[2]) aborde la question de son utilisation rituelle. Il envisage deux possibilités: soit le rite consistait à verser de l'eau dans le bassin, et dans ce cas l'orifice eût servi à l'écoulement de l'eau dans un drain, soit il consistait à y prélever de l'eau et alors l'orifice ne serait pas original et serait dû à une réutilisation postérieure du bassin.

Sans toutefois nous étendre sur le rite proprement dit, il nous semble que cette seconde alternative est de loin la plus plausible. Envisageant toutes les possibilités nous avions nous-même pensé un temps que cet orifice pouvait être dû à l'usure par le frottement répété d'un ustensile lors du nettoyage périodique du bassin. Un fait cependant nous fait abandonner cette dernière hypothèse. En observant les faces intérieures du récipient, nous constatons qu'elles sont parsemées de trous plus ou moins grands (Pl. XIII, 3). Cette détérioration de la pierre, due

[1]) Uvo Hölscher, *Das Hohe Tor von Medinet Habu*, *DOG* 12 (1910), p. 9—10.
[2]) *Univers. Mus. Bull.*, Philadelphia, Vol. 21, no. 2.

sans doute à l'action combinée de l'eau et de la sécheresse, n'apparaît pas dans la partie occupée par l'orifice circulaire. Ce fait nous paraît décisif pour admettre que cet orifice est postérieur. Allant plus loin, nous constatons que l'érosion des parois intérieures est beaucoup plus forte du côté de la statue qui ornait le bassin que sur le côté opposé. Il en est de même sur la surface du bassin, où la partie de l'inscription avoisinant la statue est devenue illisible par la dégradation de la pierre alors que le reste n'est que peu érodé ou détruit pour d'autres raisons. On peut alors se demander si une partie du rite ne consistait pas en aspersions de la statue au moment où l'on versait de l'eau dans le bassin ou lorsqu'on en prélevait.

Le pourtour du trou postérieur est plutôt lisse. La pierre est devenue friable en cet endroit. Le bassin a sans doute été réutilisé comme mortier ou comme égrugeoir avec l'aide d'un instrument rotatif, après l'abandon du temple dans lequel il était placé[1]). En effet, la fouille a révélé que les environs immédiats du temple, puis le temple lui-même après son abandon avaient été envahis par des installations artisanales, les habitants abandonnant sur le terrain une quantité d'objets destinés à leurs travaux.

Le Dessous du Bassin

La partie inférieure du bassin, très abimée, nous laisse voir cependant sur un côté que c'était une surface peu travaillée, légèrement convexe. Dans de telles circonstances il est peu probable que ce monument ait été érigé sur une base ou un socle en pierre, mais bien plutôt en briques. Il eut été en effet difficile de l'ajuster convenablement à un matériau dur. Malgré les dégâts subis en cet endroit, on peut admettre que le soubassement sur lequel reposent les saillants et redans a conservé sa hauteur originale.

Le Bassin et le Grand Mur d'Enceinte de Ptah

Il y a tout lieu de croire que les faces du bassin sont la représentation stylisée du grand mur de l'enceinte de Ptah à l'époque ramesside[2]). Déjà un précédent existe: c'est un monument en albâtre datant de l'Ancien Empire, trouvé dans la région du "Pillared Hall" à Memphis. Il est exposé au Musée du Caire[3]). Considéré par Borchardt comme le socle d'une statue[4]), il frappe par sa ressemblance avec l'enceinte de Zoser qui est sans doute elle-même une reproduction du mur d'enceinte de Memphis à l'Ancien Empire[5]).

Les textes figurant sur le bassin (par ex. "Adoration à toi (Ptah) contre le grand rempart: c'est la place où l'on entend la prière") nous apportent déjà la preuve de la relation étroite qui existait entre notre monument et le mur d'enceinte. D'autre part, plusieurs constatations faites lors de la fouille qui a amené la découverte de cet objet viennent confirmer ce fait.

Mais disons tout d'abord que le mur d'enceinte dégagé lors des fouilles n'est pas le mur ramesside, mais une reconstruction de ce mur, sans doute à peu près au même endroit, bien que

[1]) Il est peu probable que le bassin ait été réutilisé comme crapaudine devant recevoir un gond de porte; dans ce cas, sa surface eut sans doute été gravement endommagée.

[2]) L'évidence du mur d'enceinte ramesside nous est encore donnée par une stèle trouvée par M. Labib Habachi dans les environs immédiats de notre fouille. Cette stèle porte le nom de Merenptah (successeur de Ramsès II). Il y affirme avoir construit un grand mur pour Ptah. Peut-être n'a-t-il fait que poursuivre l'oeuvre commencée par son père.

[3]) *Cairo CG*, no. 57001.

[4]) Borchardt, *ZÄS* 41 (1904), 85—86.

[5]) Lauer, *ASAE* XXVII, p. 128—129.

beaucoup plus tardive. Il ressort cependant de nos travaux à Memphis que les bâtisseurs de ce dernier mur d'enceinte ont manifestement cherché à préserver le sanctuaire ramesside, pourtant en grande partie détruit et recouvert par des installations civiles à cette époque.

Comme le dit justement Mrs. Wall-Gordon dans l'article ci-après, cette partie du grand mur de Ptah semble avoir été "un endroit propice à la prière". Appuyant cette hypothèse, la fouille nous a révélé quelques objets, ex-voto assimilables à notre bassin de libation. Deux d'entre eux, fort abimés, semblent être des tours en faïence; un troisième, une petite tour en calcaire, crénelée, à peu près rectangulaire, portant sur chacune de ses faces des oreilles (Fig. 1, D). Aucune inscription n'y figure. Ses petites dimensions (haut. 11 cm) ont limité les possibilités du sculpteur qui s'est confiné dans la simplicité. Il faut voir dans cette petite tour crénelée une représentation symbolique du mur d'enceinte, sorte de synecdoque exprimée dans une oeuvre plastique. Il est cependant frappant de constater à la vue de cet objet certaines analogies avec le bassin de libation: deux de ses côtés accusent un fruit prononcé alors que les deux autres sont pratiquement verticaux.

Cette tour présente une face principale et des faces latérales et sa position ne pouvait pas être quelconque. La face verticale ornée de deux oreilles est assimilable au petit côté du bassin de libation occupé par la statue. C'est devant cette face que devait se placer celui qui priait. Les faces que nous appellerons latérales, présentant un fruit et ornées chacune d'une seule oreille, correspondent aux grands côtés du bassin.

Une autre constatation s'impose. La tour porte sous ses créneaux des lignes simulant une corniche. Sur les faces latérales de la tour comme sur les faces latérales des tours du bassin, ces lignes s'abaissent en s'éloignant du spectateur (Fig. 1, C, D, lettres "a"). Cependant, dans le cas qui nous occupe il n'est pas question de tromper l'oeil du spectateur par un effet de perspective, l'objet est beaucoup trop petit pour atteindre un tel but. Nous arrivons donc à la conclusion que les deux objets votifs sont des images assez exactes du grand mur d'enceinte de Ptah qui lui, aurait présenté des artifices de perspective réels, les architectes de Memphis devançant ainsi ceux de Medinet Habou de quelques décades. À notre connaissance, dans aucune oeuvre architecturale antérieure à la forteresse de Medinet Habou il n'avait été fait usage de tels procédés. Nous sommes maintenant d'autant plus portés à croire que ces procédés étaient utilisés à l'époque de Ramsès II qu'une récente étude de la façade du grand temple d'Abou-Simbel nous a permis d'y déceler aussi plusieurs artifices tendant au même but.

La découverte sur une aire relativement restreinte et au même niveau de ces divers objets rappelant tous le mur d'enceinte nous laisse supposer qu'un véritable "culte du mur" s'était développé le long de la face extérieure de celui-ci dont le centre était le temple qui nous occupe. Le fait que le temple, même détruit et comblé en partie ait été préservé par les constructeurs d'un mur d'enceinte datant au plus tôt de l'époque ptolémaïque nous prouverait la continuité d'un culte sur cet emplacement.

A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah

Second Part
The Inscriptions

By Helen Wall-Gordon

(Plates XII—XIII)

The libation basin found by M. Jacquet in the Sanctuary of Ramses II at Mit Rahineh during the summer of 1955 while he was conducting a supplementary excavation on behalf of the University Museum, University of Pennsylvania and described by him in the first part of this article, is an object fitting to be published in this volume dedicated to Professor Junker, whose interest in the study of the more popular manifestations of religious feeling, as opposed to the stylized expressions of the royal cult, is well attested. I thank Dr. Anthes, Director of the Expedition, for kindly permitting me to publish the texts now, before his final report on the excavations of 1955—56 has yet appeared[1]).

Since a description of the basin, its form and dimensions, is included in M. Jacquet's article (to which I refer my readers), it is unnecessary to give all the details a second time. I repeat merely that the basin, which is dedicated to Ptah, is cut in a rectangular block of limestone. Its exterior is sculptured in the form of a crenellated fortress wall standing on a raised platform. On each of its longer sides the wall presents four salients and three recesses, while the shorter sides have three salients and two recesses. A kneeling statue of the donor was originally attached to the basin at one end but is now almost completely broken away.

The recesses contain each a vertical line of text (numbered from 1 to 10 on the key plan below; cf. fig. 1) whereas the salients are adorned every one with a large ear. Both texts and ears are carefully oriented in the following manner: the signs in each line of text face away from the statue of the donor as if they represented the actual words issuing from his mouth; the ears, on the contrary, turn toward the statue and consequently toward the texts as if ready to catch the words as they were uttered. This arrangement not only illustrates in a concrete and logical manner the juxtaposition of the adorer and the god, but also contains a slight element of magical persuasion in that the presence of the ears ensured the god's attention more or less in spite of himself. Only on the side opposite the figure was this arrangement modified in order that the ears on the outer buttresses should turn inward instead of outward as would logically have been the case if they had followed the direction of the ears on the other sides. For all practical purposes these two ears are superfluous as the two inscriptions which lie between them are directed inward toward the ear on the central buttress and thus turn their backs to the outer ears. However, these latter were necessary from an aesthetic point of view in order to complete the symmetry of the decoration.

[1]) I must also express my thanks to the International Federation of University Women whose fellowship, granted to me for the year 1955—1956 and again for 1956—1957, enabled me to come to Egypt and, among other activities, to take part in the excavations of the University of Pennsylvania during the months of May and June 1956.

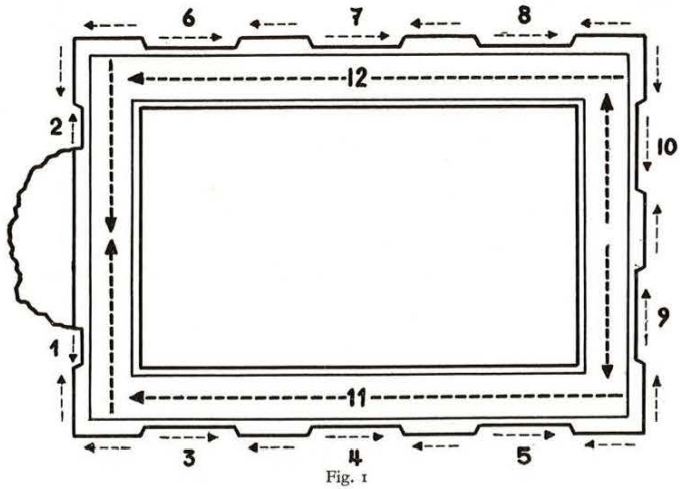
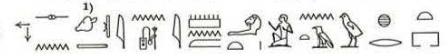


Fig. 1

Texts 1 and 2 (pl. XII, 2), in the recesses to the right and left of the kneeling figure, acquaint us with the name, filiation and title of the dedicant:

1) 

2) 

1) "Giving praise by the scribe Amenemhēt, engendered by the scribe Nebwawi."

2) "Doing obeisance (lit. kissing the earth) by the scribe Amenemhēt, of the dockyard."

Along the bottom of the basin just below the vertical line of text on the left of the kneeling figure (text 2), are to be seen the two words: →  "the dockyard" (pl. XII, 2). They probably belonged to an inscription running around the base of the small projection on which the statue was kneeling and of which only a small portion still remains in place. This text presumably started on the right side of the projection, followed the contour around the base of the statue and overflowed onto the flat surface of the basin itself just below inscription 2. There is no trace of writing on the corresponding surface below inscription 1. The text seems to have contained a repetition of Amenemhēt's name and title. The signs appear on the photograph to be less carefully incised than those of the other inscriptions on the basin, a fact which might lead one to think that they were added later. This is, however, certainly not the case and the apparent roughness of the signs is due simply to the stone being somewhat worn at this spot.

Texts 3 to 10 (pl. XII, 3, pl. XIII, 1, 2), inscribed in the recesses around the three remaining sides of the basin, contain praises to the god Ptah who is characterized in each inscription by a different series of epithets.

[1]) In the original, the head is reversed.

3) 

"Praise to thee, Ptah, who upliftest the sky(2), who makest what is necessary for men and gods."

4) 

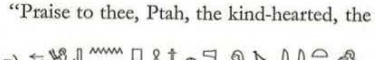
"Praise to thee, Ptah, when thou shinest forth in thy bark of millions (of years)."

5) 

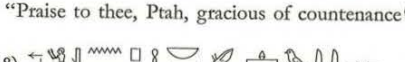
"Praise to thee, Ptah, lord of eternity(3), who causest all people to live through his(4) perfection."(5)

6) 

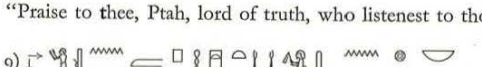
"Praise to thee, Ptah, the kind-hearted, the venerable one who determinest the right"(6).

7) 

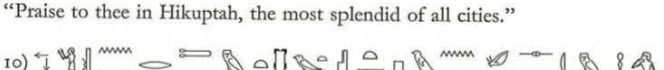
"Praise to thee, Ptah, gracious of countenance(7), well-beloved god."

8) 

"Praise to thee, Ptah, lord of truth, who listenest to those who are submissive."(8)

9) 

"Praise to thee in Hikuptah, the most splendid of all cities."

10) 

"Praise to thee at the great rampart(9); it is the place where prayer is heard."

Around the rim of the basin are two further texts (11 and 12, pl. XIII, 3) consisting of the usual offering formulae. They begin at the center of the small end opposite the kneeling figure and make the circuit half-way around the basin on each side to finish between the hands of the statue.

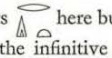
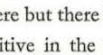
11) 

"An offering which the King gives (to) Ptah south of his wall, he who listens to the prayers of all people, that he may give life, prosperity, health, happiness in following his *ka*, and a good burial, after old age, in the (necropolis) west of Memphis, to the *ka* of the scribe Amenemhēt, engendered by the judge and scribe Pai . . . (?)."

12) 

"An offering which the King gives (to) Ptah south of his wall, lord of Ankhtawy, he who comes immediately to listen to the petitions of all those who pray to him, that he may give everything that comes forth upon [his] altar every day to the *ka* of the scribe Amenemhēt, . . ."(15)

Commentary

(1) One expects  here but there is no trace of an  above the  . *Dlt* is, of course, the usual form of the infinitive in the New Kingdom[1]), but in this particular expression *rdlt* continues to be written in the majority of cases. Nevertheless, the writings  ,  , and are occasionally employed. See Lacau, *Stèles du NE, Cairo CG* 34092, 34049, 34054; also *Hierogl. Texts BM* VII, pl. 17 (906), pl. 43 (148).

(2) For this rather unusual epithet of Ptah see *Hierogl. Texts BM* VII, pl. 41 (286) and Rochemonteix, *Edfu* II, 37.

(3) This epithet likewise appears on BM stela 286, *l. c.*

(4) The usual transition from direct address to the third person.

(5) See Stock, *Nṯr nfr = Der gute Gott?*, p. 8.

(6) For this interpretation of *wpi mꜣʿt* cf. Anthes, *JNES* XVI/3, July 1957, 176ff.

(7) Judging by the general trend of meaning of the epithets with which this one is associated (texts 6 to 8), it appears probable that *nfr* here signifies "benign", "gracious"; the common epithet *nfr ḥr* seems to emphasize the goodwill with which the god gives his attention to the prayers addressed to him, and does not necessarily imply an aesthetic appreciation of his countenance. Cf. in this connection Spiegelberg, *ZÄS* 53, 115.

(8) *Ḥtpyw* here seems to contain the idea of submission (*Wb.* III, 194) in the sense that he who prays to the god submits to him, putting his faith in the god's willingness to hear and to grant his prayer. An analogous use is that attested in the annals of Tuthmosis III (*Urk.* IV, 665, 704, 717) where *ḥtpyw* refers to those of the civilian population who gave themselves up to the King because of hunger or similar reasons. Cf. also Sir Alan Gardiner's translation of *ḥrw rdlt ḥtpw·f* "on the day of making his submission", from the coronation inscription of Horemheb, *JEA* 39, 19 n. hh.

(9) Although the word *ṯsmt* appears in a number of texts, no pictorial representation of a *ṯsmt*-wall had heretofore been known. It is therefore all the more gratifying to find that our basin, which manifestly represents the great enclosure wall of the Ptah temple of Memphis as it appeared during the lifetime of Amenemhēt, should in addition preserve for us one of the names by which that wall was known, namely: "the great *ṯsmt*-wall, the place where prayer is heard." This use of *ṯsmt* to indicate the wall itself is a vindication of Sir Alan Gardiner's translation (*Onom.* II, 213*) "rampart", and fits well with the passage from Piankhi (l. 90) quoted by him where it is stated that the "*ṯsmt* was manned with warriors". Such a use is even suggested by the position which the word *ṯsmt* holds in the list of the Golenischeff Onomasticon where it appears between the words *šbty* and *ỉnb* both meaning "wall". On the other hand, the word

[1]) Erman, *Neuäg. Gr.* 195, § 407.

must originally have had the more restricted meaning of "crenellations", "crenellated parapet", which appears in a number of passages from Pap. Harris (57/13, 58/5, 59/3 etc.) where it is said: "I surrounded his temple with a wall (*šhty*) . . . having upper chambers (*ʿnrt*; this is the translation suggested by Sir ALAN GARDINER, *Onom.* II, 213*), *ṯkrw*, and crenellated parapets (*ṯsmt*)". It is a case of the characteristic part giving its name to the whole.

(10) The sign which follows  might also be  . The greater part of inscriptions 11 and 12 is badly worn by water from the basin which slopped over the edges and ate out the stone around the signs. In certain cases the signs have become enlarged beyond all recognition. In other cases the general form remains but it is difficult to distinguish details.

(11) The section of the rim where texts 11 and 12 meet in front of the figure of the donor is unfortunately the part most damaged. One thing is clear, namely: that the name which follows the word *sš* is not the same as the name of Amenemhēt's father given in text number 1. Possibly he had two names as often happened. The signs  and  are reasonably certain. The next two signs could be either  or  . It is also possible that the name has been omitted here entirely and that the illegible signs may be a continuation of the title.

(12) Rather worn but certain.

(13) The  is not clear because a hole has developed in the center while the two ends are worn off so that the sign resembles a  . But see the same process at a less advanced stage taking effect on the of text 11 in *šms ḳ3·f*.

(14) There appears to be a stroke above which can only be an  although that is rather embarassing to the text. One would have expected to find simply *prrt nbt ḥr ḫ3wt·f rᶜ nḥ*. There is hardly room to restore *ḥr ḫ3wt·f m ḥrt-ḥrw nt rᶜ nḥ*. Either we must admit the possibility of a *prrt nbt ḥr ḫ3wt·f n(t) rᶜ nḥ*, of which however I can quote no other example, or we must consider the as abusive.

(15) The name Amenemhēt is followed by approximately one and a half squares of text whose signs are so mutilated that I can make nothing of them.

Nothing further is known about either Amenemhēt or his father Nebwawi than what can be gathered from the foregoing texts, as neither seems to have left any other trace of himself. As scribe of the dockyard, Amenemhēt's position was a modest one and that makes it the more surprising that he should have donated such an elaborate monument to the temple. His father, Nebwawi, if he can be considered identical with the Pai . . . of text 11, held a slightly higher post entailing also certain judicial responsibilities.

One general remark can however be made which may throw a slight if dubious light on Amenemhēt's antecedents. The name Nebwawi is not a common one. I have been able to locate in all only 15 persons who bore the name (written also *Nb-wᶜ* or *Nb-wᶜw*). A cursory list of them is appended below[1]). All but one of these people (no. 15) were of Upper Egyptian origin and all but one (no. 13) lived during the 18th or 19th dynasties.

[1]) 1. *Nb-wᶜ -sḏm ᶜš* (PÖRTNER-WIEDEMANN, *Genf*, Stela 22) 19. Dyn. Thebes
2. *Nb-wᶜ* -brother of a *mr pr ᶜ3-ḫpr-k3-rᶜ* (Cat. Turin, p. 122, stela 46) 18. Dyn. Thebes
3. *Nb-wᶜw* -son of a *sḏm ᶜš m st mᶜ3t* (Cat. Turin, p. 415, statue 3046) 19. Dyn. Thebes
4. *Nb-wᶜwy*-grandfather of no. 3 (Cat. Turin, l. c.) 19. Dyn. Thebes
5. *Nb-wᶜw -sš pr ḥḏ* (DARESSY, *MMAF* 8, 291, funerary cone no. 24) 18.—19. Dyn. Thebes
6. *Nb-wᶜ -ḥm nṯr tpy n Imn* (DARESSY, *Funerary Statuettes Cairo CG* 48494) 18. Dyn. Thebes
7. *Nb-wᶜw -mr ḥmw nṯr n Mnṯw* (DARESSY, *RT* 19, p. 14, statue no. 139) 18.—19. Dyn. Armant
8. *Nb-wᶜ -wᶜḥ m pr Mnṯw* (DARESSY, *RT* 14, 171—172, stela 65) 18. Dyn. Armant

This information provides us with a chronological framework within which we can place the lifetime of Amenemhēt's father—between the beginning of the 18th and the end of the 19th dynasties—and taken together with the archaeological evidence which points to a probable date not earlier than the time of Ramses II, confirms the general impression that the basin should be dated between the reign of that King and, at latest, the beginning of the 20th dynasty. Unfortunately, the statue which might have helped by its style to date the basin more exactly, is broken away. Dr. ANTHES, in his preliminary report on the excavations of 1955[1]), postulates a date between 1240 and 1200, that is to say between the latter part of the reign of Ramses II and the end of the 19th dynasty. His conjecture gains some support from the fact that 3 of the 6 other basins known to me which are attached like ours to a statue of the donor are of 19th dynasty date, one being certainly of the time of Ramses II[2]). The striking resemblances in architectural detail which exist between our basin and the fortress of Medinet Habu[3]) might lead one to think that the two monuments cannot be greatly separated in date. But the interval which separates the end of the reign of Ramses II from the beginning of the reign of Ramses III is in any case a matter of only about 40 years and there is no cogent reason for placing our monument nearer the end than the beginning of that period.

To come back to *Nb-wᶜwỉ*: the name is certainly an apotropaic form derived from an original in which the phrase *nb wᶜw* served as predicate to a divine name as, for instance, in the parallel case of the names *Nb-mᶜ3t* and *Nb-mᶜ3t-rᶜ*[4]). A stela formerly in the Musée Guimet obligingly presents us with an example of this full form. The upper register of the stela[5]) shows three men and a woman adoring Osiris. The text above them reads: *ỉnḏ ḥr·k ḤInty Imntyw dỉ·k n·ỉ ḳrst nfrt n ḫrt-nṯr n Imn-nb-wᶜw ỉn s3·f sᶜnḫ rn·f sš Ḥrᶜ-m-w3st s3·f Ḥwy nbt pr Nb-ḥᶜt*. "Greetings to thee, Foremost of the Westerners, mayest thou grant me a good burial in the necropolis for *Imn-nb-wᶜw*[6]); (performed) by his son who causes his name to live, the scribe *Ḥrᶜ-m-w3st*; his son *Ḥwy*; the lady of the house *Nb-ḥᶜt*".

Here we have then the full form of our name which can be translated "the sole lord is Amon", a name belonging obviously to the Theban region. The provenance (probably Thebes)

9. *Nb-wᶜ -mr pr n Wsỉr* (LACAU, *Stèles du NE, Cairo CG* 34017) 18. Dyn. Abydos
10. *Nb-wᶜwy-ḥm nṯr tpy n Wsỉr* (*Hierogl. Texts BM* VI, pl. 47, stela no. 1199; *Urk.* IV, 207) 18. Dyn. Abydos
11. *Nb-wᶜwy-ḥm nṯr tpy n Wsỉr* (LACAU, *Stèles du NE, Cairo CG* 34018) 18. Dyn. Abydos
12. *Nb-wᶜwy*-son of a *sš nsw* (*Cat. Turin*, 182, stela 1645) 18.—19. Dyn. Abydos
13. *Nb-wᶜw -whṯt* (MARIETTE, *Mon. d'Abydos*, stela 820) 13.—14. Dyn. Abydos
14. *Nb-wᶜwy-sš* (BOURIANT, *MIFAO* 8, p. 50, stela) 18. Dyn. Amarna
15. *Nb-wᶜ -ḥm nṯr tpy n Imn-rᶜ n pȝ ỉw* (LEGRAIN, *ASAE* 8, 269—275) 18. Dyn. Zagazig

[1]) *Bull., Univ. Mus., Philadelphia*, 21, no. 2.

[2]) *Guide to Eg. Galleries, BM (Sculpture)* 1909, 167, no. 605, libation basin dedicated by the Vizir *Nfr-rnpt* in the time of Ramses II; *ibid.*, 181, no. 651, libation basin of *Ḥr-Mn*, 19th dynasty; ROEDER, *Vorläufiger Bericht über die Deutsche Hermopolis-Expedition*, 1931—1932, p. 40, pl. V, 19th dynasty. For the remaining three basins cf.: 1) BORCHARDT, *Saḥurē* I, p. 20, fig. 164 (time of Tutankhamon); 2) *Guide to Eg. Galleries, BM (Sculpture)* 1909, No. 794 (25th dynasty); 3) *Ibid.*, No. 821 (time of Montuemhat), recently published by LECLANT, *Junker Festschrift*, Wien, 1957, p. 109.

[3]) See the preceding article by M. JACQUET.

[4]) RANKE, *Personennamen* II, 99.

[5]) MORET, *Cat. du Musée Guimet*, p. 51, pl. 22, stela no. 24.

[6]) LIEBLEIN, *Dict.* II, no. 1973, read the name simply: *Nb-wᶜw* interpreting the foregoing phrase perhaps as "in the necropolis of Amon". But aside from the fact that this translation seems intrinsically improbable, it would also necessitate an emendation of the text through the addition of an  before *Nb-wᶜw*, "a good burial in the necropolis of Amon (for) Nebwawy". It thus seems preferable to retain the translation already proposed by MORET.

and date of this stela enable us to fit it into the series of monuments belonging to the other *Nb-wʿwi*s listed above who, as we have seen, were overwhelmingly of Upper Egyptian origin and of 18th—19th dynasty date[1]).

On the other hand the name Amenemhēt, which during the Middle Kingdom had gained widespread popularity with the advent of the Kings of that name to the throne, by the New Kingdom was much less generally used and was in fact restricted mainly to Upper Egypt where it forms part of the specialized local onomasticon connected with the worship of the Theban Amon[2]). Taking into consideration the foregoing information about the names *Nb-wʿwi* and Amenemhēt, it seems permissable to conjecture that our Amenemhēt may have stemmed from an Upper Egyptian family of scribes transplanted to Memphis in the service of the shipyards.

As we have seen, Amenemhēt was scribe of the dockyard. Here again the terseness of the inscriptions leaves us with only the bare fact, but it is highly probable that *ỉḥ wḥrt* at this period designated the royal shipyards established in the vicinity of Memphis. That such shipyards existed already in the same region during the Old Kingdom can be deduced from the titles of various personnages interred at Giza and Saqqara. A certain *Ptḥ-ḥw·f-ny* of the VIth dynasty buried at Giza was  translated by JUNKER "Schiffsbaumeister der Großen Werft"[3]). *Nḫt-ḫr·s* of the Vth dynasty at Saqqara held the same title[4]), whereas one of the retainers pictured in the chapel of *ỉḫt-ḥtp* at Saqqara was  "shipbuilder (lit. carpenter) of the great shipyard of the palace"[5]).

No further mention of the dockyards is known to us, as far as I can ascertain, until the middle of the 18th dynasty when we find the shipyards in full activity during the reigns of Tuthmosis III and Amenhotep II[6]). At this period a town had grown up about the yards called *Prw-nfr*, which seems to have been situated just south of Memphis[7]). Here it was that the royal barge was built in the time of Tuthmosis III and from here went forth the ships which accompanied his military expeditions to Asia. These dockyards continued to flourish during the 19th dynasty. Among the accounts of the reign of Seti I listing deliveries of wood, a shipyard called "the dock of the charioteer *Ḥry-nfr*" lying south of Memphis is mentioned[8]) together with an Inspector of the shipyards[9]). The same dock seems to be referred to again in the demotic papyri Louvre 3266 and 3268 of the reign of Ptolemy Auletes where there is talk of "the *wḥry* which is on the Island of Ptah above *Ḥr-nfr* of Memphis (?)"[10]). This mention of the *wḥrt* as being situated on an island squares neatly with the text of Pap. BM 10056 where it is said that in the year 30 of Tuthmosis III, the crown prince Amenhotep issued to the dockyard certain planks which came from" the storesheds which are in the lake"[11]), thus presumably on an island.

[1]) Theoretically any divine name could be used in combination with *Nb-wʿwy* to form a proper name, but to my knowledge no other examples have been found. The epithet *nb wʿ* is known as applied to Re-Atum, Ptah, Aton, Sobek and other gods. Cf. CHRISTOPHE, *ASAE* LIV, p. 354 n. 4.

[2]) Of 13 examples of the name dating from the New Kingdom quoted by PM (Vols. I—VI), 11 are from Upper Egypt, 1 from Middle Egypt (Sedment) and 1 from Lower Egypt.

[3]) JUNKER, *Giza* VII, 27. [4]) MARIETTE, *Mastabas* 366, D 67. [5]) DAVIES, *Ptahhotep* II, pl. 33.

[6]) A passage of Pap. Boulaq 18 (13th dynasty) refers to "the workmen who are in the dockyards" (XX 2, 16; XXI 2, 10), but since all the entries in this papyrus refer to the Court and its dependencies in and about Thebes, the shipyard here mentioned is probably not that of Memphis.

[7]) GLANVILLE, *ZÄS* 66, 108—109; SPIEGELBERG, *Rev. Eg. anc.* I, 215—217; SÄVE-SÖDERBERGH, *The Navy of the 18th Eg. Dyn.*, p. 37ff.

[8]) SPIEGELBERG, *Rechnungen aus der Zeit Setis I.*, 24. [9]) *Ibid.*, 21, and 63.

[10]) RÉVILLOUT, *Rev. égyptol.* II, 92, pl. 34—35; SPIEGELBERG, *o. c.* 63.

[11]) GLANVILLE, *o. c.* 120, pl. 7.

Two more texts make passing mention of the dockyards: in Pap. Anastasi IV, 8/5—6[1]) of the reign of Seti II there is a letter concerned with the issuing of planks for repairing a boat which is in the dockyards[2]) and, from the end of the 20th dynasty, a passage of the Lansing Pap. which speaks of the hardships of the workmen in the dockyard[3]).

It is evident that at all periods and particularly when Memphis was the capital of the country, there existed dockyards in its neighbourhood. From the New Kingdom on they seem to have been constantly situated south of the city and formed a well-defined quarter where the personnel attached to the yards lived and worked. Our Amenemhēt and his father, living during the 19th or at the beginning of the 20th dynasty, must have been part of that community.

The basin, as we have seen, was dedicated to Ptah and stood originally, in all probability, in his Sanctuary south of the great temple enclosure. It is very understandable that Amenemhēt, scribe of the dockyards, should have had a special devotion for Ptah. Firstly, Ptah was undisputed lord of the whole Memphite region. Here he was at home in his own city of Hikuptah where he was worshipped not only as the chief local divinity but also as the primordial god and creator. Secondly, as god of handicraftsmen, Ptah was undoubtedly also patron god of shipbuilders. Particularly intimate must have been his connection with the great dockyards situated in such close proximity to his chief temple at the southern limits of Memphis. Remember that the island on which the *wḥrt* lay was called, at least in Ptolemaic times, "the island of Ptah".

The praises addressed to Ptah on the sides of the basin reflect clearly the three different aspects under which he was worshipped. As universal god he is addressed in text three as he who divided the sky from the earth and who created all that is necessary for men and gods to live upon. In four he is identified with the sun in his daytime journey over the world of the living, and in five with the god of the dead, the lord of eternity.

In his role of god of the Memphite region, texts 9 and 10 refer to him specifically as he who receives, as his due, the adorations addressed to him in Hikuptah "the most splendid of cities" and particularly at the great *ṯsmt* wall—the fortified enclosure wall surrounding his temple which appears to have been, like the wailing wall of Jerusalem, a particularly propitious spot at which to pray.

But the greater part of the praises addressed to the god stress his third aspect, the more intimate side of his character: his approachability, his willingness to listen to prayer, his equitable judgement, his beneficence. In fact the emphasis on this aspect of the god is so strong that it is tempting to suppose the basin to have been an object dedicated by Amenemhēt in gratitude for the fulfillment of a prayer made by himself at the "great *ṯsmt* wall". Other objects of a similar nature, though less elaborate, were found in the court preceding the Sanctuary and in the Sanctuary itself[4]), and it seems possible that the latter, due to its position hard by the enclosure wall, was the recognized repository for such ex-votos.

Thus the basin with its attached statue served a double purpose. As an utilitarian object it was destined for the service of the god, to whom it was dedicated in the guise of a thank-offering for prayers heard; the statue attached to the basin and the offering formulae on its rim ensured to the donor participation throughout eternity in the offerings and particularly in the libations made to the god in the course of the daily ritual.

[1]) I thank M. SERGE SAUNERON for this and the following reference.

[2]) GARDINER, *Late Eg. Misc.* 43. [3]) ERMAN-LANGE, *Pap. Lansing* 57.

[4]) A small crenellated stone tower with ears on all sides but no inscriptions; 2 faience towers (?), both unfortunately broken at top and bottom, with ears and prayers to Ptah on all four sides. (ANTHES, *Catalogue of Objects from Mit Rahineh, Votive Objects*, nos. 2—4, in mss.)

Über Hundenamen im pharaonischen Ägypten

Von Jozef M. A. Janssen

In seiner Publikation der Mastaba des Seneb veröffentlichte Junker die Szene, wo der Grabinhaber in einer Laube sitzt und, ihm zugewandt, zwei schlanke Hunde stehen[1]). Die Tatsache, daß den beiden Tieren eine Beischrift beigegeben wurde, macht dieses Bild doppelt interessant. An sich ist dies keine Seltenheit bei Hunden und häufig wird auch ihr Name genannt. Wir wissen dies, weil einige Male ausdrücklich in der Inschrift gesagt wird[2]), daß es sich hier um ihren Namen handelt (10, 19, 22, 23, 27?, 46, 47).

Wenn man nun die große Zahl der Abbildungen von Hunden mit der hier gegebenen Übersicht der Namen vergleicht, so stellt sich klar heraus, daß der Ägypter doch wohl nur ausnahmsweise den Namen seines Hundes hat festlegen lassen. Im allgemeinen begnügte sich der Grabherr mit der Abbildung seines Hundes oder seiner Meute. Wahrscheinlich hat er nur den Namen anbringen lassen, wenn das Tier ihm besonders ans Herz gewachsen war, bisweilen wird ausdrücklich das Epitheton *ḥsy·f* „sein Liebling" hinzugefügt (39, wahrscheinlich 25). Dies war offensichtlich auch bei König Antef I. der Fall, der mindestens fünf Lieblingshunde gehabt hat und deren Namen er auf einer jetzt sehr bekannten Stele hat verewigen lassen (19—23). Sie trugen fremde Namen, was aus dem Umstand hervorgeht, daß in drei Fällen die ägyptische Übersetzung hinzugefügt wird. Wir erfahren, daß *bḫkꜣl* „Säbelantilope" bedeutet und *pḥts* „der Schwarze". Bei *tkrw* hilft uns die beigefügte Übersetzung nicht weiter, weil wir nur den ersten Teil *wḫꜣ·t* „Topf" oder „Kessel" verstehen. Man hat schon im vorigen Jahrhundert zu ergründen versucht, aus welchen Sprachen die ursprünglichen Namen entlehnt waren. Mehrere Forscher glaubten, daß die libysche Sprache, bzw. die Berbersprachen, hier in Betracht kämen, während W. Max Müller eine Erklärung in den hamitischen Sprachen, die südlich von Ägypten gesprochen werden, glaubte gefunden zu haben. Aber trotz des Scharfsinns und Wissens von Basset und Müller hat diese Untersuchung nichts oder praktisch nichts zutage gefördert. Wenn man aber bedenkt, daß die Stele von Antef Wörter festgelegt hat, die jetzt mehr als vierzig Jahrhunderte alt sind, ist dieses negative Ergebnis durchaus nicht verwunderlich. Um so merkwürdiger ist es, daß das Wort *ꜣbꜣkr* (20), dem keine Übersetzung beigegeben wurde, sich noch als Bezeichnung einer Hunderasse im Libyschen erhalten hat, und zwar in der Form Abaikur oder Abehkur, wie G. Maspero als erster gesehen hat. Obwohl dieses Wort also auf Libyen hinweist, besagt dies noch nicht, daß auch die weiteren vier Namen dort ursprünglich heimisch sind; die Annahme ist immerhin verlockend, um so mehr als auch *tkrw* libysch zu sein scheint.

Ob der Ägypter das Wort *ꜣbꜣkr* mehr als Gattungsnamen denn als Beinamen aufgefaßt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber während das Wörterbuch (I, 176, 2; unsere Nummer 16) bei *ʿḥ* sich fragt, ob es sich hier um den Namen eines Windhundes handelt, glaubt Junker, daß es Anhaltspunkte gebe, in diesem Wort die Rassenbezeichnung des betreffenden Tieres zu sehen. Den Hauptgrund für diese Annahme findet er darin, daß *ʿḥ(w)* wiederholt vorkommt (4, 15, 16, 30). Selbstverständlich ist es für einen Nichtkynologen gefährlich, über Hunderassen

[1]) *Giza* V, Wien (1941), Taf. VIb, Abb. 18 und S. 74—76.

[2]) Die Ziffern (zwischen Klammern), auf die hier und in der Folge verwiesen wird, beziehen sich auf die nachstehende Zusammenstellung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

zu urteilen[1]), aber wenn ich mich nicht irre, wird in mindestens einem Fall ein Hund, der kein Slugi ist, mit *ʿḥw* bezeichnet (30), in den anderen Fällen werden Slugis so genannt. Läßt sich das Wort *ʿḥw* übersetzen? Man wäre versucht, an „der Reine" zu denken, aber ein Zusammenhang mit *ʿḥ* „Horn" gehört auch zu den Möglichkeiten. Die Bezeichnung könnte sich dann beziehen auf die spitzen, aufgerichteten Ohren des Windhundes, aber wie gesagt, es ist ungewiß, ob das Wort nur auf Slugis angewandt wird. Dies ist vielleicht der Grund, weshalb Reisner vermutet, daß es sich hier um eine Onomatopoesis handelt. Er hat eine Inschrift entdeckt, die einem Hunde gestiftet wurde von einem unbekannten König. Der Text sagt u. a.: „Seine Majestät befahl, daß er (d.h. der Hund) bestattet wurde (und) daß ihm ein Sarg gegeben wurde vom königlichen Schatzhaus, sehr feines Leinen (und) Weihrauch. Seine Majestät gab (auch) Öl (und ließ) ihm ein Grab bauen durch die Truppen der Maurer." Reisner nahm wohl mit Recht an, daß der Hund nicht dem König gehörte, sondern einem seiner Diener, vielleicht einem Leibwächter des Pharao. Weder die Mastaba noch der Sarg des treuen Hundes haben sich gefunden, aber das Brüsseler Museum besitzt einen Hundesarg aus dem Mittleren Reich (35); auch dort lesen wir, daß der Hund ein *ỉmꜣḫ* geworden ist, sogar „beim großen Gott". Um so merkwürdiger ist es, daß sonstige Hundesärge nicht den Namen des in ihnen bestatteten Tieres erwähnen[2]), und daß auch in der Erzählung vom Prinzen, dem drei Geschicke drohen, der Hund namenlos geblieben ist[3]). Nur während der I. Dynastie ist man in Abydos (1—3) so weit gegangen, ihnen einen Sondergrabstein zu stiften.

Nun hat Reisner den Namen des hochgelobten Hundes *ʿḥwtjw* gelesen; wenn man das *tjw*-Zeichen vergleicht mit dem *ꜣ* in Zeile 5 der gleichen Inschrift, dann läßt sich tatsächlich ein Unterschied zwischen beiden Vögeln feststellen. Vielleicht fällt diese Tatsache nicht so schwer ins Gewicht, wenn man sieht, wie der Bildhauer andere, aber gleiche Zeichen nicht jedesmal in derselben Weise eingeschnitten hat. Wie dem auch sei, dieser Name ist eine Erweiterung des genannten *ʿḥw* und dies könnte darauf deuten, daß letzteres tatsächlich gebraucht wurde zur Bezeichnung einer Hundeart. Wenn man nun statt *ʿḥwtjw ʿḥwꜣ* lesen dürfte, würde das *ꜣ* eine Parallele sein zu den menschlichen Kosenamen, bei denen diese Endung öfters an den Namen tritt, die Endung *tjw* aber nicht belegt zu sein scheint[4]). Diese Annahme ist nicht von vornherein abzulehnen, da etwa ein Drittel der erhaltenen Hundenamen auch als Personennamen belegt ist: bei 42 verschiedenen Namen finden sich 15 auch als Personennamen und außerdem liegen für drei weitere noch Entsprechungen vor. Dieselbe Frage wie bei *ʿḥw* erhebt sich auch bei *tknỉ* (7, 8), womit *kn* (5) wahrscheinlich doch zusammenhängt. Nun liegt die Sache so, daß die Beispiele der drei Hundenamen mit angefügtem *ꜣ* aus der 4. und 5. Dynastie stammen, während sich aber die frühesten Belege der menschlichen Namen erst im Mittleren Reich finden. Es ist schwer zu sagen, ob und bis zu welchem Umfang man dem Zeitunterschied Wert beimessen soll.

Von nur etwa der Hälfte der Namen ist die Bedeutung deutlich. Vielleicht darf man *bḫꜣ* (17), wie Weill es tat, in Zusammenhang bringen mit *bḫkꜣl* (19), das, wie bereits gesagt, ein Fremdwort für Säbelantilope ist. Die Bedeutung „der Fette" (12) (Davies, a.a.O., S. 5) ist wohl

[1]) H. Ranke in *Reallexikon der Vorgeschichte* (Ebert), 5. Band, Berlin (1926), 409—410; M. Hilzheimer, *Dogs, Antiquity* nº 24, 6 (1932), 411—419; vgl. *Anthropos* 29 (1934), 218—219; A. Houtart, *Les chiens dans l'ancienne Égypte, CdE* IX, nº 17 (1934), 28—34; vgl. *ibidem* VIII, nº 16 (1933), 299.

[2]) Gaillard et Daressy, *Faune momifiée, Cairo CG* (1905), nº⁸ 29757—29765.

[3]) H. P. Blok, *De beide volksverhalen van Papyrus Harris 500 verso*, Leiden, 1925, 89—91 und G. Posener, *On the Tale of the Doomed Prince*, *JEA* 39 (1953), 107.

[4]) Ranke, *Personennamen* II, 129. Ob in 17 und 36 *ꜣ* als Endung angesehen werden darf, möchte ich nicht entscheiden.

geraten. In 47 besteht wahrscheinlich Zusammenhang mit *ḫbs·t* „Schwanz", oder *ḫbsw·t* „Bart" und in 48, das außerdem als Personenname vorkommt, scheint es überhaupt vorsichtiger zu sein, keine Übersetzung zu geben. Bei 35 schlug ANTHES fragend vor „der der (mit zahlreichen Zitzen versehenen) Brüste des Muttertieres". Auch bei den nachfolgenden Übersetzungen ist die Bedeutung nicht immer gesichert.

Das erste Beispiel bedeutet wohl „Herr", wobei die Vergleichung mit „Lord" als Hundename eine Parallele wäre. Vielleicht dürfte 2 als „Genosse der Frau" aufgefaßt werden, während 3 von RANKE[1]) als „großer Packan" gedeutet wurde. Eine Hündin heißt einfach „die Große" (13); daneben sind auch „der Fünfte" (32) und „der Sechste" (33) ganz nüchterne Namen, sowie „die von Theben" (42). „Ebenholz" (41) kann sich auf die Farbe beziehen, was bei „der Schwarze" (21) sicherlich der Fall gewesen sein wird. „Er ist ein Hirte" (37) weist auf Hundetreue, wie „der gute Wächter" (oder: „Hirte"; 43, 44) und nicht weniger „der Zuverlässige" (39). „Anta wird schützen" oder „Anta ist die Schützerin" (45) deutet auf die semitische Götterwelt, während „Sohn des Mondes" (28) vielleicht auf religiöse Vorstellungen aus dem Niltal zurückgeht. Die kühlende Wirkung des Mittelmeerwindes spiegelt sich wahrscheinlich wider in „der Nordwind" (40), während man auch bei „die Sykomore" (11) an den wohltätigen Schatten dieses Baumes denkt. Beide Namen könnten dann auf den angenehmen Charakter des Hundes hinweisen. „Ich mag (es) nicht" (26) ist offenbar der Name für ein Exemplar von überheblichem Wesen, und wenn 38 etwa „der Nichtsnutz" bedeutet, muß dieser wohl sehr ungehorsam gewesen sein. Auf das Äußere des Tieres deutet vielleicht „die Nilpferdähnliche" (?; 30) hin, sowie „die Große" (13) und „die Säbelantilope" (19), obwohl bei diesem letzten Namen natürlich auch an eine bestimmte Eigenschaft dieses Wüstentieres gedacht sein kann. Bei 25 kann man mit gleichem Recht übersetzen „schöner Kopf" wie „guter Anfang", und weshalb der Hund 29, 34? „lebhaft" genannt zu werden verdient, ist ohne weiteres nicht deutlich; auch nicht, was man sich bei 27 denken soll, wenn dieses Wort wenigstens „er mißt" bedeutet. Und darf man 24 lesen als *ḫmw (m) mȝ*? Dies könnte man übersetzen als „das Ruder ist am Hinterende", aber weil dies der übliche Ort ist, scheint diese Übersetzung wenig wahrscheinlich. Vgl. auch *Wb.* III, 81, 19, wo *ḫmw* als Körperteil eines Hundes erwähnt wird.

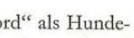
Abgesehen von den vollkommen unverständlichen Namen kommen folgende Bildungen vor. Sehr beliebt waren Substantiva, bzw. substantivierte Adjektiva oder Partizipia (1, 11, 13, [19—21], 29, 30, 34, 39, 40, 41), bisweilen wird ihnen ein Adjektivum beigesellt (3, 25, 43, 44), zweimal kommt eine Zusammensetzung mit *sȝ* vor (28, 48), sowie das nüchterne „Quintus" und „Sextus" (32, 33). Sowohl verbale wie nichtverbale Sätze werden gebraucht (24?, 37, 45, 46?). Es stellt sich heraus, daß die Bildung der Hundenamen nach dem gleichen Prinzip verlaufen ist wie die der Personennamen. Auch aus diesem Grunde ist es merkwürdig, daß, soweit ersichtlich, seit der 19. Dynastie keine Hundenamen mehr vorkommen.

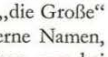
Liste von Hundenamen

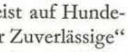
Die untenstehenden Namen sind, soweit wie möglich, chronologisch geordnet. Die Zahl am Rande ist diejenige, auf die im obigen Texte verwiesen wird; ein Stern gibt an, daß der betreffende Name als Personenname belegt ist in H. RANKE, *Die ägyptischen Personennamen*, I—II, Glückstadt 1935—1952; Abkürzung RANKE, *PN*. Es folgt die (ungefähre) Datierung, der

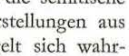
[1]) A. ERMAN-H. RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen (1923), 277.

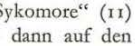
Name in Hieroglyphen und, gegebenenfalls, in Umschrift. In mehreren Fällen konnte die Museumsnummer erwähnt werden, oder die *Topographical Bibliography* der Damen PORTER und MOSS; Abkürzung PM. Schließlich folgt der Quellennachweis und die etwaige Verweisung auf RANKE, *PN*.

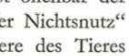
*1. 1. Dyn.  *nb*; Kairo nº 14608; W. M. FLINDERS PETRIE, *Royal Tombs* I, London 1900, Pl. XXXII, 11 und QUIBELL, *Archaic Objects* II (*Cairo CG* 1904) Pl. 60; RANKE, *PN* I, 183, 1.

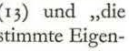
2. 1. Dyn.  *ỉrj-ḥm*?; PETRIE, *Royal Tombs* I, Pl. XXXII, 10.

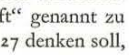
3. 1. Dyn.  *ỉṯ·t wr*?; Kairo nº 14603 PETRIE, *Royal Tombs* I, Pl. XXXII, 12 und QUIBELL, *Archaic Objects* II, Pl. 60, und I, *Cairo CG* (1905) 290.

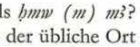
4. 4. Dyn.  *ḫw*; *LD* II, 17c; PM III, S. 49.

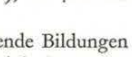
*5. 4. Dyn.  *kn*; *LD* II, 36a; PM III, 63 (5); RANKE, *PN* I, 345, 28.

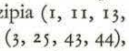
6. 5. Dyn., Weserkaf  *šḳḏ*; G. FRASER, *The Early Tombs at Tehneh*, *ASAE* 3 (1902) Pl. V hinter S. 192; PM IV, 131.

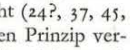
*7. 5. Dyn.  *ỉḳnỉ*; B. VAN DE WALLE, *Le mastaba de Neferirtenef aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire à Bruxelles* (1930) 57; PM III, 168; Brüsseler Museum E. 2465; RANKE, *PN* I, 48, 15—17.

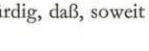
*8. 5. Dyn.  *ỉḳnỉ*; *LD* II, 52; PM III, 16.

(*)9. 5. Dyn.  *dgm*?; *LD* II, 47; PM III, 149; RANKE, *PN* II, 333, 6?

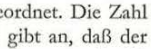
*9a. 5. Dyn.  *pšš*; M. M. MURRAY, *Saqqarah Mastabas* I, London (1905), Pl. VII *(Egyptian Research Account Tenth Year 1904)*; RANKE, *PN* I, 137, 4. Dieses Beispiel verdanke ich M. HEERMA VAN VOSS.

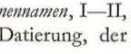
10. 5.—6. Dyn.  *ḫwtjw*; G. A. REISNER, *The Dog which was Honored by the King of Upper and Lower Egypt*, *BMFA* 24, Number 206 (December 1936) 96; Zusammenf. *CdE* XII, nº 24 (1937) 209 (JEAN CAPART).

*11. 6. Dyn., Pepi II.  *nhw·t*?; A. M. BLACKMAN, *Meir* IV, London (1924), Pl. XII; RANKE, *PN* I, 206, 22.

12. 6. Dyn.  *ḏt·t*; N. DE G. DAVIES, *Deir el Gebrawi* II, London (1902), Pl. IV und XV.

*13. 6. Dyn.? *wr·t*; N. DE G. DAVIES, *Deir el Gebrawi* II, London (1902), Pl. XIX; RANKE, *PN* I, 82, 7.

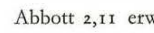
14. Gegen Ende des AR  *ḫḳs*; H. JUNKER, *Gîza* V, Wien (1941), Abb. 18.

15. Gegen Ende des AR  *ḫw*; H. JUNKER, *Gîza* V, Wien (1941), Abb. 18.

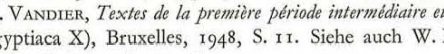
16. AR  *ḫ*; N. DE G. DAVIES, *Sheikh Saïd*, London (1901), Pl. VI; Ergänzung nach JUNKER, *Gîza* V, 1941, 74.

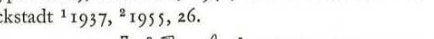
17. AR  *bḥ³*; R. Weill, *Monuments égyptiens divers*, IV. — *Un lévrier "Behouka" dans un tableau de l'Ancien Empire*, *RT* 36 (1914) 86; im Louvre.

18. AR  *sš*[1])··*pt*; Ahmed Kamal, *Fouilles à Gebel-el-Teyr*, *ASAE* 4 (1903) 87; PM IV, 127. Vergleiche etwa unser Beispiel 9a.

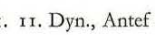
19. 11. Dyn., Antef I.  *bḥkȝỉ* = *mȝḥḏ*; Kairo nº 20512; PM I, S. 33, nº 4; Breasted *Ancient Records* I, § 421; L. Klebs, *Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, Heidelberg 1922, 50; für die Namen der Hunde siehe R. Basset, *Les chiens du roi Antef*, *Sphinx* 1 (1897), 87—92, 222—224; K. Piehl, *Notices*, § 17. *Le nom d'un des chiens du roi Antef*, *Sphinx* 2 (1898) 192—193; G. Maspero, *Le nom d'un des chiens d'Antouf*, *RT* 21 (1899) 136. G. Steindorff und W. Wolf, *Die Thebanische Gräberwelt*, Glückstadt (1936) 21, Anm. 1. Dieser Hund wird im Papyrus Abbott 2,11 erwähnt als  . Siehe die Abb. in G. Möller, *Hieratische Lesestücke*, III², Leipzig 1935, gegenüber Taf. 17; W. Stevenson Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt* (Harmondsworth, 1958), Pl. 59 (A); Text in J. J. Clère et J. Vandier, *Textes de la première période intermédiaire et de la XI^ème dynastie* (Bibliotheca Aegyptiaca X), Bruxelles, 1948, S. 11. Siehe auch W. Hölscher, *Libyer und Ägypter*, Glückstadt ¹1937, ²1955, 26.

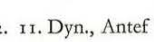
20. 11. Dyn., Antef I.  *ȝbȝḳr*; siehe unter nº 19.

21. 11. Dyn., Antef I.  *phts* = *kmw*; siehe unter nº 19.

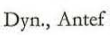
22. 11. Dyn., Antef I.  *tḳrw* = *wḥȝ·t ḫnf·t*; siehe unter nº 19.

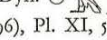
23. 11. Dyn., Antef I.  *tknrw*; siehe unter nº 19.

24. 11. Dyn.  *ḫmw-mȝ*; W. M. Flinders Petrie, *Koptos*, London (1896), Pl. XI, 5.

*25. 11. Dyn.  *tp nfr*; Petrie, *Koptos*, Pl. XI, 7; Ranke, *PN* I, 380, 5.

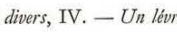
26. 11. Dyn., Ende  *n mrỉ·n·ỉ*; A. H. Gardiner, *The Tomb of a Much-Travelled Theban Official*, *JEA* 4 (1917), Pl. VIII.

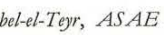
27. 12. Dyn., Sesostris I.  *ḫȝ·f*; Berlin nº 1192; Berlin, *Äg. Inschr.* I, Leipzig (1913) 164; *MDIK* 4 (1933) Taf. XXXIV, 1.

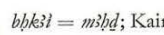
*28. 12. Dyn., Sesostris II.?  *sḫ-ỉḫ*; Kairo nº 20394; H. O. Lange und H. Schäfer, *Grab- und Denksteine (Cairo CG)*, nº 20001—20780, Theil I, Berlin (1902) 390; PM V, S. 50; Ranke, *PN* I, 280, 13.

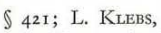
*29. 12. Dyn.  *ʿnḫw*; Brit. Mus. [1147]; P. E. Newberry, *El Bersheh* I, London (1894), Pl. XXIX und XXIV; *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the Brit. Mus.* V (1914) Pl. 7; Ranke, *PN* I, 68, 6.

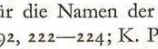
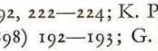
[1]) Im Original nach *sš* ein liegender, nicht (wie hier) ein stehender Hund.

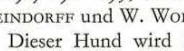
(*)30. 12. Dyn.  *dbt·t*; Brit. Mus. [237]; *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the Brit. Mus.* IV (1913) Pl. 38; Ranke, *PN* I, 399, 10?

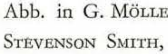
31. 12. Dyn.  *ʿbw*?; Berlin Inv.-Nr. 22820; R. Anthes, *Eine Polizeistreife . . .*, in *ZÄS* 65 (1930) Taf. VII; *MDIK* 4 (1933), Taf. XXXIII, 2.

*32. 12. Dyn.  5-*nw*; siehe unter nº 31; Ranke, *PN* II, 20 (weiblich).

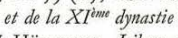
33. 12. Dyn.  6-*nw*; siehe unter nº 31.

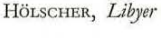
*34. 12. Dyn.  oder  *ḥmwj·t* oder *ʿnḫj·t*?; siehe unter nº 31; für *ʿnḫj·t*, Ranke, *PN* I, 68, 4 und 14, für *ḥmwj·t*, Ranke, *PN* I, 242, 14.

35. 12. Dyn.  *mnḏwj*; über die Endung  bei Kosenamen siehe Ranke, *PN* II, 143 und 129—131; für alles andere, unsere nº 31.

36. MR Var.  *ʿfȝ*; Brüssel E. 2617; J. Capart, *Un cercueil de chien du Moyen Empire*, *ZÄS* 44 (1907—08) 131; L. Speleers, *Rec. des inscr. ég.*, Bruxelles (1923), 31.

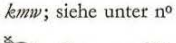
37. MR *mnḫw pw*; É. Chassinat et Ch. Palanque, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, Le Caire (1911) Pl. 29 unten, und S. 157.

(*)38. 18. Dyn., Ahmosis?  *ʿḏȝwtt*; N. de Garis Davies, *The Tomb of Tetaky at Thebes* (nº 15), *JEA* 11 (1925) Pl. IV; Ranke, *PN* II, 272, 27?

*39. Frühe 18. Dyn.  *mȝʿtj*; N. de Garis Davies, *Five Theban Tombs*, London (1913) Pl. XXVI; vgl. Pl. XXV und XXVIII; Ranke, *PN* I, 145, 8.

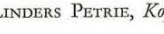
*40. Frühe 18. Dyn.  *mḥj·t*; Straßburg nº 347; W. Spiegelberg und B. Pörtner, *Äg. Grabsteine . . .* I, Straßburg i. E. 1902, Taf. XIII, 24 und S. 14; Ranke, *PN* I, 164, 2.

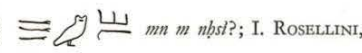
41. 18. Dyn., Hatschepsut  *ḥbnj*; Theben Grab 125; N. de G. Davies, *Research in the Theban Necropolis*: 1938—1939, *BMMA* 34 (1939) 283, Fig. 7; W. Stevenson Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt* (Harmondsworth, 1958), Pl. 100 (A); PM I, S. 140.

*42. 18. Dyn., Hatschepsut  *tȝ-n·t-nỉw·t*; G. Daressy, *Fouilles de la Vallée des Rois* (1898—1899) (*Cairo CG* 1902) 34, nº 24075; PM I, S. 30; Ranke, *PN* I, 360, 17.

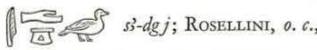
*43. 18. Dyn., Tuthmosis III. *sȝw* (oder *mnḫw*?) *nfr*; Theben Grab 318; Champollion le Jeune, *Monuments, Not. descr.* [I], Paris 1844, 517; PM I, S. 171; Ranke, *PN* I, 151, 6.

*44. 18. Dyn., Amenophis III. *sȝw* (oder *mnḫw*?) *nfr*; Theben Grab 181; W. Wreszinski, *Atlas* I, Taf. 361; PM I, 151; Ranke, *PN* I, 151, 6 .

*45. 19. Dyn., Ramses II.  *ʿnṯỉ m nḫ*; W. Wreszinski, *Atlas* II, Taf. 164a, und G. Roeder, *Der Felsentempel von Bet el-Wali*, Le Caire (1938) Taf. 22; PM VII, 23; Ranke, *PN* I, 69, 15.

46. ?  *mn m nḫsi*?; I. Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia*, II. *Mon. civ.*, Pisa (1834) Tav. N° XVI, 5.

47. ?  *ḫ3bśw*; Rosellini, *o. c.*, Tav. n° XVII, 7.

*48. ?  *s3-dg j*; Rosellini, *o. c.*, Tav. n° XVII, 5; Ranke, *PN* I, 285, 4.

Möglicherweise enthält  , das über einer Koppel Slugis steht, einen Namen: Selim Hassan, *Excavations at Giza* V, 1933—1934, Cairo (1944), Fig. 122, S. 266.

Zur vorgeschichtlichen Bedeutung von Hierakonpolis

Von Werner Kaiser

Zu den nicht wenigen Plätzen ägyptischer Vergangenheit, deren erste umfassende wissenschaftliche Untersuchung man heute bedauernd als „zu früh" zu bezeichnen versucht ist, gehört unglücklicherweise auch das in den Jahren 1897—99 von Quibell und Green untersuchte Hierakonpolis[1]), sowohl was den Bereich von Tempel und Stadt historischer Zeit wie die überaus reichen, vorwiegend vorgeschichtlichen Fundstellen am nahe gelegenen Wüstenrand anbelangt. Insbesondere über letztere ist der Publikation von Quibell-Green kaum sehr viel mehr zu entnehmen[2]), als sich auch dem heutigen Besucher bereits im Lauf eines mehrstündigen Rundganges in noch geradezu überwältigender Fülle ergibt: nordwestlich wie südöstlich des breiten Wadi, das am sog. Fort vorbei zum Fruchtland zieht, ist der Wüstenrand über eine Länge von je etwa 1,5 Kilometer hinweg in z. T. fast ununterbrochener Folge mit offen zutage liegenden Ansammlungen prähistorischer Scherben bedeckt, besonders massiert und bis zu 400 Meter in die Wüste hinein im südlichen der beiden Abschnitte. Weitere Anhäufungen finden sich darüberhinaus im unmittelbaren Bereich des Forts und am gegenüberliegenden südlichen Wadirand sowie noch über zwei Kilometer tief in der Wüste, südlich und südöstlich der Felsgräber des NR (Abb. 1).

Quibell und Green haben im gesamten Bereich zwar offensichtlich relativ umfangreiche Untersuchungen durchgeführt, von ihren Ergebnissen ist jedoch lediglich das bekannte „painted tomb" ausführlich publiziert[3]). Die sich nach Norden bis zum großen Mittelwadi anschließende Fläche des „prehistoric cemetery" wird als durch Sebachgrabung so stark zerstört beschrieben, daß kaum ein Grab verschont geblieben ist[4]). Das Vorhandensein ungewöhnlich großer Scherbenmengen z. T. ohne jede Spur ehemaliger Gräber ließ dabei bereits Quibell zu der Vermutung kommen, daß hier einst mehrere Siedlungen existiert haben müssen[5]). Ebenfalls mehr um Wohnspuren als Bestattungen handelt es sich, trotz der Bezeichnung „prehistoric graves", möglicherweise auch bei dem Bezirk südöstlich der NR-Gräber[6]), während größere Gruppen prähistorischer Bestattungen im äußersten Südosten, in der Gegend des Forts und vor allem von diesem aus nach Norden aufgedeckt worden zu sein scheinen[7]). Weitere Siedlungsablagerungen wurden durch Schnittgräben als unterste Schicht im historischen Stadtgebiet festgestellt[8]).

Nach diesen ersten Untersuchungen der Jahre 1897—99 sind im Raum des alten Hierakonpolis lediglich noch zwei größere Unternehmungen durchgeführt worden, die erste bereits

[1]) *Hierakonpolis* I (1900) und II (1902). Daß Untersuchungsweise und Art der Veröffentlichung dieser und anderer Grabungen nicht ohne Berücksichtigung des allgemeinen Standes der damaligen archäologischen Forschung im Vorderen Orient (dazu Wheeler, *Archaeology from the Earth* [1954] 14ff.) gesehen werden dürfen, ist selbstverständlich. Um so mehr ist freilich gerade an dieser Stelle der unschätzbaren Verdienste zu gedenken, die sich eine zunächst nur sehr kleine Gruppe von Gelehrten während der vergangenen fünf Jahrzehnte um die Entwicklung der archäologischen Forschung innerhalb der Ägyptologie erworben haben. Die noch heute beispielhafte Ausgrabung und Publikation des spätvorgeschichtlich-frühdynastischen Gräberfeldes bei Turah durch den hochverehrten Jubilar (*Bericht über die Grabungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien auf dem Friedhof von Turah* [1913]) war in dieser Entwicklung ein Meilenstein, der von Quibells Untersuchungen in Hierakonpolis nur zehn Jahre entfernt ist!

[2]) *Hierakonpolis* II 20ff., 25f. sowie bes. Taf. LXXXIIIA.

[3]) *Hierakonpolis* II 20*ff.*

[4]) *Hierakonpolis* II 20.

[5]) *Hierakonpolis* II 26.

[6]) *Hierakonpolis* II 26.

[7]) *Hierakonpolis* II 20, 22, 25f.

[8]) *Hierakonpolis* II 1f., 4.

im Jahre 1905 durch GARSTANG, die zweite 1934 von LANSING. Beide Untersuchungen waren hinsichtlich der vorgeschichtlichen Denkmäler vor allem auf den Bereich des Forts konzentriert und brachten hier insgesamt etwa weitere 300 Bestattungen zutage, doch liegen für beide Unternehmungen unglücklicherweise nur kurze Vorberichte vor[1]). Weitaus größere Tragweite erlangte unter diesen Umständen eine kurze Oberflächenuntersuchung, die BRUNTON im Winter

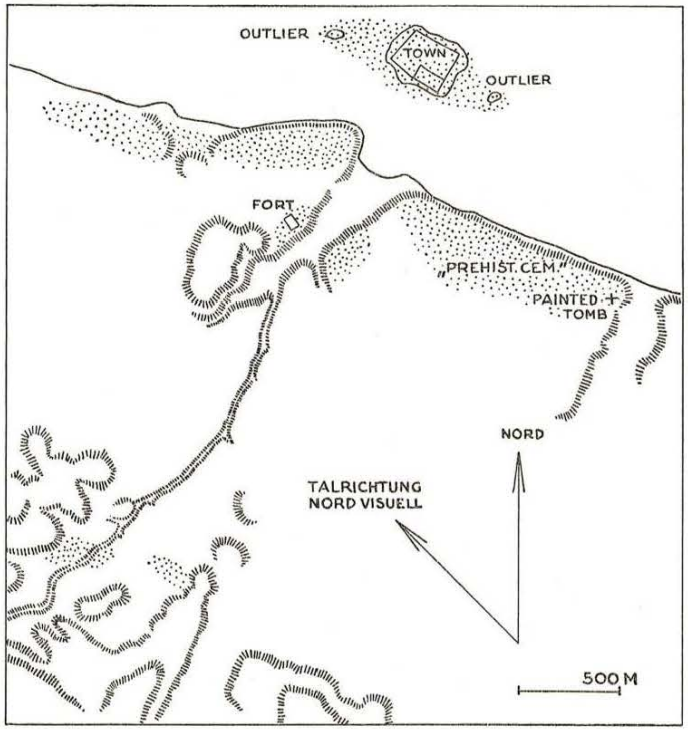


Abb. 1. Lage und Ausdehnung der bisher bekannten vorgeschichtlichen Siedlungs- und Bestattungsplätze von Hierakonpolis

1927-28 im Südostabschnitt („prehistoric cemetery") durchführte, und dabei sowohl auf Grund des Gesamteindrucks der dortigen Kulturreste wie bestimmter Einzelfunde (Werkplätze, Fundamentgräbchen etc.) zu der Ansicht gelangte, der gesamte Bereich zwischen beiden Wadis müsse, mit Ausnahme eines beschränkten Bezirkes im äußersten Südosten, ehemals eine einzige große Ansiedlung dargestellt haben[2]).

[1]) GARSTANG in: *ASAE* VIII (1907) 136f.; LANSING in: *BMMA Sect. II* Nov. 1935 40ff.
[2]) BRUNTON, *Stud. Griffith* (1932) 272ff.

1.

Für die so wesentliche Frage einer genaueren zeitlichen Aufgliederung des vorliegenden Materials sind die Anhaltspunkte, diesem Gesamtstand der bisherigen Untersuchung und Publikation entsprechend, denkbar gering. QUIBELL und GREEN beschränkten sich in ihrer Veröffentlichung ausschließlich auf die allgemeine Datierung „prehistoric" oder „archaic"[1]). Das wenige Material, das abgebildet oder im Textteil eingehender beschrieben ist, gehört durchweg der zweiten Naqadakultur an[2]). Genauere Angaben über die Herkunft des Fundgutes innerhalb des weiten Bereiches fehlen leider nahezu völlig.

GARSTANG stellt für die von ihm im Gebiet des Fort freigelegten Gräber fest, daß "they seemed to belong for the most part to about the middle of the predynastic scale"[3]), womit die wenigen einzeln hervorgehobenen oder abgebildeten Fundstücke übereinstimmen[4]). Die in offensichtlich dem gleichen Bereich von LANSING aufgedeckten Bestattungen — von ihm nur allgemein als "predynastic" bezeichnet[5]) — gehören nach der Art der publizierten Keramik und Paletten zum Teil derselben Zeit, zum Teil der späten zweiten Naqadakultur an[6]).

BRUNTON datiert die von ihm als Siedlungsschutt angesprochene Hinterlassenschaft im Südostabschnitt in ihrer Hauptmasse als offensichtlich "Amratian or Middle Predynastic"[7]), in welche ungefähre Richtung auch das erwähnte und abgebildete Material weist[8]). Wesentlich später, nämlich "protodynastic" stuft er lediglich eine Gruppe von Überresten im äußersten Südosten des Südostabschnittes ein, die einzigen Funde im gesamten Gebiet des "prehistoric cemetery", bei denen es sich seiner Ansicht nach tatsächlich um Bestattungen handelt[9]). Wie weit andererseits drei der Keramik der Badarikultur vergleichbare Gefäßfragmente eine noch vor die Naqada I-Besiedlung zurückgehende Besetzung des Platzes anzeigen, scheint bei der noch nicht völlig gesicherten Zeitstellung der Badarikultur wie insbesondere der Möglichkeit, daß es sich hier wie bei den entsprechenden Funden von Armant[10]) um Kulturgut einer zeitlich unfixierten Zwischengruppe zum nubischen Raum handeln kann, kaum zu klären[11]).

Von diesen wenigen Beispielen der Badari- bzw. einer ihr nahestehenden Kultur abgesehen, gehört das bisher freigelegte oder an Ort und Stelle untersuchte Material offensichtlich durchweg dem großen Komplex der Naqadakultur an, jedoch ohne daß dessen einzelne Entwicklungsstufen über alle Bezirke des weiten Feldes gleichermaßen verbreitet wären. Zeugnisse der ersten Naqadakultur sind bisher ausschließlich im Zentrum des Südostabschnittes zutage gekommen, zusammen mit solchen des frühen Naqada II. Die Beobachtungen von QUIBELL und vor allem BRUNTON wie auch noch der heutige Befund lassen keinen Zweifel, daß es sich dabei weniger um die Reste eines großen geplünderten Gräberfeldes, sondern vielmehr um den Schutt einer oder mehrerer großer Ansiedlungen handelt, in denen sich das älteste Hierakonpolis repräsen-

[1]) *Hierakonpolis* II 20ff., 25f., wobei "archaic" jedoch offensichtlich nicht im heute teilweise üblichen Sinn ein gegenüber "prehistoric" jüngeres Stadium kennzeichnen soll. Eine genauere Datierung wurde lediglich durch PETRIE für das "painted tomb" vorgenommen, s. *Hierakonpolis* II 54.
[2]) *Hierakonpolis* II 22, 25, 48ff.; Taf. LX, 13 (nicht 17, vgl. S. 48!), LXI, 3—6, 9, LXIV, LXVI oben, LXVII, LXIX oben. Von den z. T. nicht genauer datierbaren Feuersteingeräten abgesehen, könnten höchstens die Tonmodelle von Waffen Taf. LXVII bis ins Naqada I zurückreichen. Nicht später als aus dem frühen Naqada II dürften das Keulenfragment und die Steinvase Taf. LXIV, 10 und 16 sein.
[3]) *ASAE* VIII (1907) 137.
[4]) *ASAE* VIII (1907) 137 und Taf. VII.
[5]) *BMMA Sect. II* Nov. 1935 40.
[6]) *BMMA Sect. II* Nov. 1935 Abb. 5—9.
[7]) *Stud. Griffith* 274.
[8]) *Stud. Griffith* 273f., Taf. XXXIII.
[9]) *Stud. Griffith* 275.
[10]) MOND-MYERS, *Cem. Armant* I (1937) 166ff.
[11]) KAISER in: *ZÄS* 81 (1956) 96f. und *Archaeologia Geographica* 6 (1957) 74; für ausführlichere Darlegung ist hier wie weiter unten auf *Abhandl. Deutsch. Arch. Inst. Kairo* 2 (1959) zu verweisen.

tiert. Für die in großer Menge zutage liegende Keramik hebt BRUNTON neben der zahlreich vertretenen R-Ware, zum Teil mit eingetiefter Verzierung verschiedener Art, das Vorkommen von B- und P-Ware hervor. Als Ergebnis mehrstündiger Untersuchung kamen ferner insgesamt drei Fragmente von C-Gefäßen, jedoch nur eine einzige D-Scherbe und keinerlei W-Ware zutage[1]). Das Ende der Besiedlung des Platzes ist damit ziemlich genau auf die frühe zweite Naqadakultur (Stufe IIab[2])) festgelegt, womit gut übereinstimmt, daß die untersten Schichten des historischen Stadtgebietes von Hierakonpolis, zu dessen Gunsten die Siedlung am Wüstenrand doch wohl aufgegeben worden ist, noch zahlreiche Scherben der im mittleren Naqada II (Stufe IIcd) immer mehr zurücktretenden B-Ware aufweisen[3]). Der Beginn der älteren Siedlung muß andererseits in jedem Fall noch in die erste Naqadakultur zurückreichen, jedoch ohne hier genau festgelegt werden zu können. Nur das relativ frühe Ende der Besiedlung bereits im frühen Naqada II läßt in Verbindung mit Stärke und Umfang der Ablagerungen einen Beginn in entsprechend früher Naqada-I-Zeit zumindest wahrscheinlich erscheinen.

Die Bedeutung dieses ältesten Hierakonpolis unmittelbar aus der Verbreitung seiner Überreste über eine Längenausdehnung von etwa 800 Meter und eine Breite bis zu 400 Meter zu erschließen[4]), liegt nahe, doch ist dabei zu beachten, daß diesen Siedlungsresten zeitlich entsprechende Bestattungen zumindest bis zum Beginn der zweiten Naqadakultur offensichtlich fehlen. Daß sie noch unentdeckt im Sand verborgen sind, scheint im Hinblick auf ihre vom Umfang der Siedlung gegebene Zahl sowie den heutigen Zustand des Gesamtbereiches und seine Durchforschung durch mehrere Expeditionen nicht allzu wahrscheinlich. Mindestens ebensosehr muß bis zu einer vielleicht doch noch möglichen Klärung an Ort und Stelle wohl mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Teile des von BRUNTON insgesamt als Siedlungsgebiet bezeichneten Raumes ehemals doch Bestattungsplätze dargestellt haben, eine Annahme, auf die auch die älteren, leider so kurzen Bemerkungen von QUIBELL und GREEN hinzuweisen scheinen[5]).

Aber selbst wenn gegenüber Schlüssen aus einem Vergleich der Gesamtfläche mit den sehr viel weniger umfangreichen anderen Naqadasiedlungen[6]) Vorsicht geboten ist, ist die Ausdehnung über zumindest 200000 Quadratmeter groß genug, um auch bei der Annahme einer Folge sich ablösender Wohn- und Bestattungsplätze über die Bedeutung des alten Hierakonpolis bereits in der (späten) ersten und frühen zweiten Naqadakultur keinen Zweifel zu lassen. Es kann selbst hinter dem bedeutendsten Platz der gesamten Kultur, Naqada, kaum viel zurückgestanden haben und setzt sich damit, vielleicht zusammen mit Gebelen und Chozam[1]), gegen den weiteren Süden ebenso deutlich ab wie im Norden der Thebais die Plätze Naqada, Hu, Amrah und Abydos gegenüber dem weiteren Bereich bis Assiut und nördlich davon, d.h. Hierakonpolis gehört deutlich zu jenem Kerngebiet, das bis in die späteste Naqadazeit trotz aller Ausbreitung nach Süden und Norden unverändert der eigentliche Zentralbereich der Kultur bleibt[2]).

Für den Umfang der neuen Siedlung, die während des frühen Naqada II (Stufe IIbc) nun bereits an der Stelle der historischen Stadt Hierakonpolis errichtet wurde, liegen zwar QUIBELLS und GREENS summarische Angabe, die untersten dynastischen Schichten ruhten auf einer ca. 80 cm starken Ablagerung prähistorischen Kulturgutes[3]), sowie die Erwähnung prähistorischer Funde im Bereich des südlichen und nördlichen „outlier“[4]) vor; über die gegenüber der frühen Naqadazeit eher noch weiter angestiegene Bedeutung der Stadt läßt aber schon der Umfang der Gräberfelder entlang des heutigen Wüstenrandes keinen Zweifel. Bevorzugter Hauptbestattungsplatz der neu errichteten Ansiedlung scheint vor allem das Gebiet nordwestlich des breiten Mittelwadis gewesen zu sein, wo von GARSTANG und LANSING allein in der unmittelbaren Umgebung des Forts etwa 300 offensichtlich durchweg der zweiten Naqadakultur angehörende Gräber freigelegt worden sind[5]). Ein weiterer Bestattungsplatz ist nach den Angaben von QUIBELL-GREEN und BRUNTON im äußersten Südosten der alten Siedlungsfläche, also der Gegend des “painted tomb” anzunehmen, während das von GARSTANG südwestlich der NR-Gräber erwähnte Feld nach seiner Beobachtung bereits der frühdynastischen Zeit angehört[6]). Das bedauerliche Fehlen von Einzelangaben über Größe, Art und Ausstattung dieser Gräber, aus denen sich weitere Schlüsse über die Bedeutung des Naqada-II-zeitlichen Hierakonpolis ziehen ließen, wird glücklicherweise durch die QUIBELL und GREEN zu verdankende Entdeckung des “painted tomb” selbst wenigstens teilweise ausgeglichen.

2.

In einem Umfang von 5,85 auf 2,85 Meter wenigstens 1,50 Meter tief in den gewachsenen Boden eingesenkt, mit Ziegeln ausgemauert und mit mehrfarbigen Malereien im Stil der D-Ware ausgeschmückt[7]), nimmt die eigenartige Anlage gegenüber allen übrigen bisher bekannten Bauten der Naqadakultur — und zwar nicht nur älteren oder gleichzeitigen, sondern

[1]) *Stud. Griffith* 273f., 275.

[2]) Für die Aufgliederung des Naqadakomplexes in drei Haupt- und mehrere Unterstufen vgl. *ZÄS* 81 (1956) 106ff. und *Archaeologia Geographica* 6 (1957) 69ff.

[3]) *Hierakonpolis* II 1f., 4. Für BRUNTONS Annahme (*Stud. Griffith* 274f.), daß die Siedlung am Wüstenrand erst während spätvorgeschichtlicher Zeit allmählich aufgegeben worden sei, liegen keine Anhaltspunkte vor. Die einzigen von ihm erwähnten Funde, die mit Sicherheit später als ins frühe Naqada II anzusetzen sind, sind einige Beispiele des Gefäßtypes L 30.

[4]) Z.B. BRUNTON, *Stud. Griffith* 274.

[5]) “The large prehistoric cemetery which extends from the fort to the drainage line, shown on the S. E. end of the map, has been so plundered and destroyed that hardly a tomb escaped. In the first season's excavation Mr. Quibell, after examining some of these plundered tombs, confined himself chiefly to the part of the cemetery near to, and west of, the fort, as this part had escaped the almost total destruction that had overtaken the easterly portion.” (*Hierakonpolis* II 20). Vgl. auch *Hierakonpolis* II 25f.

[6]) Nach Ausweis von Armant, Abydos oder Hemamieh-Nord scheint der Umfang einfacher Naqadasiedlungen eine Fläche von etwa 1500—2000 qm im allgemeinen nicht überschritten zu haben (MOND-MYERS, *Cem. Armant* I (1937) 169ff.; PEET, *Cem. Abydos* II (1914) 1ff.; BRUNTON-CATON-THOMPSON, *Badarian Civilisation* (1928) 69ff.). Für die sog. South Town von Naqada selbst liegen nur ungenaue Angaben vor. Nach PETRIES Skizze mißt die Fläche des von Ziegelmauern umfaßten Nordteils etwa 60 × 35 Meter, woran sich nach Süden noch ein nicht genau begrenzter, aber offensichtlich erheblich weiterer Bereich anschließt (*Naqada* [1896] Taf. LXXXV). Nach Angaben DE MORGANS scheint sich der Siedlungsschutt bis zum Ostrand des großen Hauptfriedhofes hingezogen zu haben (*Recherches* I [1896] 87), was zumindest einen Umfang von 20000 qm annehmen ließe und gut damit übereinstimmt, daß die von PETRIES Plan gezeigten Gebäudereste eher den Eindruck eines Palastes oder Heiligtumes machen. Zu erwägen ist schließlich, in welchem Ausmaß Teile der Stadt, die heute unmittelbar am Rand der Wüste liegt, unter dem Pflug verschwunden sind — ähnlich wie dies eventuell auch für das ebenso gelegene alte Hierakonpolis anzunehmen ist.

[1]) *ZÄS* 81 (1956) 90.

[2]) *Archaeologia Geographica* 6 (1957) 74f.

[3]) *Hierakonpolis* II 1f., 4.

[4]) *Hierakonpolis* II 54.

[5]) Von den über 2000 Gräbern des großen Hauptfriedhofes von Naqada und der Felder B und T dürften, soweit aus den vorliegenden Anhaltspunkten zu entnehmen (vgl. *Archaeologia Geographica* 6 [1957] 73 und 76 Anm. 39), etwa vier Fünftel der zweiten Naqadakultur angehören, wozu allerdings zu berücksichtigen ist, daß der Platz in der späten Naqadakultur augenscheinlich erheblich an Bedeutung einbüßte, d.h. die Masse dieser etwa 1600 Gräber auf die Stufen IIa bis etwa IId/IIIa entfällt.

[6]) *ASAE* VIII (1907) 134.

[7]) *Hierakonpolis* II 20ff., Taf. LXVII, LXXV—LXXIX. Die Innenmaße der Grabgrube betragen nach dem Plan *Hierakonpolis* II Taf. LXVII 4,75 × 1,90 Meter, nach *Hierakonpolis* II 20 4,50 × 2,00 Meter.

sogar späteren — eine so einzigartige Sonderstellung ein[1]), daß eine Möglichkeit, sie in das allgemeine Bild dieser Kultur einzuordnen, bisher vornehmlich darin gesehen wurde, das Außergewöhnliche des Befundes auf diese oder jene Weise abzuschwächen. Nachdem bereits PETRIE unmittelbar im Anschluß an die Entdeckung der Anlage versucht hatte, sie durch Datierung auf SD 63 in das beginnende Semainean, also die letzte Vorstufe der dynastischen Hochkultur, zu schieben[2]), setzte REISNER mit der Annahme, Hierakonpolis gehöre bereits dem nubischen Kulturbereich an, die für den ägyptischen Bereich gültigen Datierungsgesetze überhaupt außer Kraft und datierte das störende Grab, eben auf Grund seines entwickelten Typus und unter Außerachtlassung der aufgefundenen Keramik und der übrigen Funde in die sog. Dyn. 0 oder 1. Dyn.[3]). BRUNTON andererseits stellte im Zusammenhang mit der Bewertung des Gesamtbereiches zwischen Mittel- und Südostwadi als Siedlungsfläche die Vermutung auf, daß es sich bei der außergewöhnlichen Anlage überhaupt nicht um ein Grab, sondern um "a subterranean dwelling or shrine" handelt, und rückt sie damit in einen Bereich, in dem Vergleichbares bisher so sehr fehlt, daß sich die Sonderstellung der Anlage nahezu von selbst aufhebt[4]). Gegenüber den erstgenannten Versuchen von PETRIE und REISNER, die Anlage möglichst spät zu datieren, dürfte es heute genügen, auf die ausführliche Untersuchung von KANTOR hinzuweisen, die zu einer Datierung in "the phase of Gerzean when the ship vases flourished" bzw. "late Gerzean" kommt[5]). Anders steht es mit BRUNTONS Lösungsvorschlag, den u. a. auch KANTOR in ihre eben erwähnte Untersuchung übernommen hat[6]).

Daß es sich bei der eigenartigen Anlage mit Sicherheit um ein Grab handelt, zeigt zunächst bereits die Zusammensetzung der von QUIBELL und GREEN innerhalb der ausgemauerten Grube noch aufgefundenen Stücke: 25 Tongefäße, die soweit erkennbar, die Typen[7]) W 41 (2mal), D 10k (1mal), B 42 (1mal), P 40 (1mal), R 81 (mindestens 3mal, wahrscheinlich 13mal), R 94 (mindestens 2mal, wahrscheinlich 4mal), R 24 (?mal), R 1a (?mal) und R 1e (?mal) umfassen, zwei Steingefäße vom Typ PETRIE, *Naqada* Taf. VIII, 27 und IX, 52 und das Bruchstück einer Lanzenspitze aus Feuerstein vom Typ PETRIE, *Naqada* Taf. LXXIII, 63. Obwohl diese Funde kaum den gesamten ursprünglichen Bestand darstellen dürften[8]), ist ihre Kombination doch keineswegs zufällig oder willkürlich, sondern stellt vielmehr sowohl in den vorkommenden Gefäß- und Waffentypen an sich wie ihrem zahlenmäßigen Verhältnis untereinander unverkennbar die charakteristische Ausstattung eines reichen Grabes der mittleren

[1]) Die durchschnittliche Grabgröße beträgt während der mittleren und späten zweiten Naqadakultur mit Schwankungen etwa 1,50 × 1,10 × 1,20 Meter (vgl. z.B. *Archaeologia Geographica* 6 [1957] 70ff.); von den über diesen Durchschnitt hinausragenden Bestattungen nimmt Naqada Grab 421 (*Naqada* Taf. LXXXIII) mit einem Umfang von etwa 3,25 × 1,75 Metern zwar eine beachtenswerte Spitzenstellung ein, bleibt hinter dem annähernd gleichzeitigen "painted tomb" aber immer noch erheblich zurück. Ausmauerung der Grabgrube mit Ziegel und erste Ansätze einer Unterteilung durch niedere Ziegelschwellen tritt nicht vor der späten Naqada-II-Zeit auf, am frühesten und häufigsten in Abusir el-Meleq (SCHARFF, *Abusir el-Meleq* [1926]: Grab 41a2 und 52h8 der Stufe IIIa1), später und zögernder in Oberägypten, wo ziegelausgemauerte und unterteilte Gräber erst kurz vor der dynastischen Zeit in größerer Zahl erscheinen. Bildnerische Ausschmückung bestimmter Grabteile ist erst im weiteren Verlauf der dynastischen Zeit wieder belegt.

[2]) *Hierakonpolis* II 54.

[3]) REISNER, *Mycerinus* (1931) 136; *The Development* (1936) 16.

[4]) *Stud. Griffith* 275ff.

[5]) *JNES* III (1944) 111ff., bes. 118f.

[6]) *JNES* III (1944) 111f.

[7]) Nach PETRIE, *Prehistoric Corpus* (1921).

[8]) Die Ausgräber wurden auf die Anlage durch einen in der Umgebung wohnhaften Arbeiter ihrer Mannschaft aufmerksam gemacht und fanden das Grab in einem Zustand, der über eine etwa zwei bis drei Jahre zurückliegende völlige Ausplünderung keinen Zweifel ließ. Wertvoller Hinweis auf einen der baulichen Anlage entsprechenden Reichtum der Ausstattung ist die Angabe Einheimischer, man habe aus der Grube u. a. mehrere große Feuersteinmesser geholt. Vgl. *Hierakonpolis* II 20.

zweiten Naqadakultur (Stufe IIc) dar[1]). Eine Anzahl großer Vorratsgefäße der billigen R-Ware (R 81), einige beutelartige Gefäße und Schalen derselben Keramikart (R 94, R 4 und R 24) und je einige Vertreter der kostbaren Warengattungen W, D, P und B, Steingefäße und eine Feuersteinwaffe — es scheint kaum eine Möglichkeit denkbar, auf Grund deren die Zufallshinterlassenschaft eines Wohn- oder Sakralbaues bis in Einzelheiten genau dasselbe Bild aufweisen könnte, wie der festgefügte Bestand von Beigaben, die dem Toten entsprechend Sitte und Glauben der Zeit in bewußter Auswahl aus dem Gesamtkulturbestand mit ins Grab gegeben wurden!

Nicht weniger charakteristisch ist aber auch die Anordnung, in der Tongefäße und sonstige Funde von den Ausgräbern innerhalb des Grabes angetroffen worden sind. Die Aufreihung der großen R 81 entlang der Grubenwände, besonders entlang der Nordwand, die Lage der wertvollen W- und D-Gefäße sowie der Steinvasen im Süden zeigt so deutlich den für die mittlere Naqadakultur üblichen Befund[2]), daß nichts mehr zu tun bleibt, als in den freien Mittelraum eine Bestattung in Hockerstellung mit nach Lokal-Süd orientiertem Kopf und nach Lokal-West gewendetem Gesicht einzuzeichnen (Abb. 2). Daß der Blick des Toten damit genau auf diejenige Grabwand (AA) gerichtet ist, die mit den großen Schiffsbildern, Jagd- und Kampfszenen etc. offensichtlich die Hauptdarstellung des gesamten Grabschmuckes bildet und dem Abgeschiedenen, wie v. BISSING sicher mit Recht vermutet[3]), seine Lieblingsbeschäftigungen des Diesseits noch einmal vor Augen führt und ihre Fortdauer auf magische Weise sichern soll, ist eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit dieser Einzeichnung. Die einzigen anderen Wandflächen, die vom Ausgräber mit Sicherheit als bemalt erkannt worden sind, sind die Wände E (und F) der 60 cm hohen Quermauer, welche den eigentlichen Bestattungsplatz von dem ehemals vermutlich mit weiteren Beigaben gefüllten Südostteil des Grabes trennt[4]). Bemerkenswerterweise handelt es sich hier, am Zugang zur Totenkammer selbst, um eine Reihe schreitender Männer.

Die Bedeutung des Grabes, das, tief in vorgeschichtlicher Zeit, sowohl in den Grundtendenzen seiner Anlage und malerischen Ausschmückung wie einzelnen Motiven der dargestellten Szenen deutlich auf wesenhafte Züge der historischen ägyptischen Hochkultur hinweist[5]), liegt jedoch nicht allein im kunst- oder religionsgeschichtlichen Bereich, sondern ebensosehr auch auf dem soziologischen und historischen Sektor. Die hervorragende Stellung, die es

[1]) *Archaeologia Geographica* 6 (1957) 72; im einzelnen vgl. MOND-MYERS, *Cem. Armant* I: Grab 1550, 1556; PETRIE, *Naqada*: Grab 414, 421; RANDALL-MACIVER-MACE, *Amrah*: Grab a 6, a 118, b 46, b 107, b 154, b 166; AYRTON-LOAT, *Cem. Mahasna*: Grab H 21; BRUNTON, *Bad. Civ.*: Grab 3824, 3924; BRUNTON, *Mostagedda*: Grab 1613, 1667; BRUNTON, *Matmar*: Grab 3129, 3130, 5113, 5116, 5118. An einem Ansatz vor Stufe IId ist in Anbetracht der großen Zahl von R 81 bei offensichtlichem Fehlen von Beispielen des Types R 84—86 sowie dem Vorkommen der Beutel R 94 und eines B-Gefäßes wie B 42 kaum zu zweifeln. Für das Auftreten kleiner W-Formen wie W 41 schon in so frühem Zusammenhang vgl. z.B. die Gräber Armant 1468, Amrah b 46 und Mostagedda 1613, ferner *Archaeologia Geographica* 6 (1957) 76 Anm. 26. Für das Kalksteingefäß vom Typ *Naqada* Taf. IX, 52 besitzt das Grab Amrah b 87 in einem Basaltgefäß der Form PETRIE, *Diospolis parva* Taf. IX, 63b eine Parallele, die in die späte Stufe IIc oder Stufe IId1 zu datieren ist, doch mag das Gefäß, dessen Form in spätvorgeschichtlich-frühgeschichtlicher Zeit sehr beliebt ist, möglicherweise auch nicht zum ursprünglichen Grabinventar gehören.

[2]) Vgl. PETRIE, *Naqada* 29f. und Taf. LXXXIII: 421, aber auch ebenda Taf. LXXXII: T 16 oder LXXXIII: 326; ferner KANTOR in *JNES* III (1944) Abb. 12.

[3]) v. BISSING, *Äg. Kunstgeschichte* II (Erl.) (1934) 13. *Hierakonpolis* II Taf. LXXV—LXXVIII.

[4]) *Hierakonpolis* II 21 und Taf. LXXIX.

[5]) Wobei erstaunlich ist, daß bildnerische Wiedergabe sogar in den Königsgräbern der frühdynastischen Zeit zunächst noch völlig zu fehlen scheint.

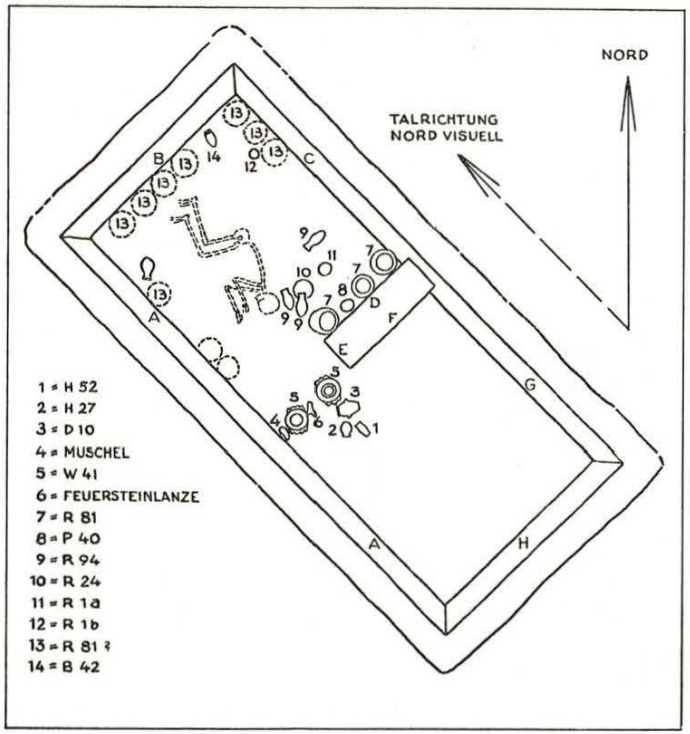


Abb. 2. Grundriß und Anordnung der Beigaben des bemalten Grabes von Hierakonpolis

gegenüber den Tausenden von anderen bisher freigelegten Gräbern der Naqadakultur einnimmt, kann nur der Ausdruck einer entsprechenden Sonderstellung des Bestatteten selbst sein — einer Sonderstellung, die über die einfache Scheidung zwischen wohlhabend und ärmlich, wie sie in der unterschiedlichen Größe und Ausstattung der bisher bekannten Gräber zum Ausdruck kommt, weit hinausgeht. Daß die beabsichtigte Hervorhebung des Bestatteten dabei in seiner gesellschaftlichen Stellung im Diesseits begründet war, ist kaum zu bezweifeln[1]); ebensowenig aber auch, daß es sich dabei nicht etwa um eine der Person des Bestatteten und seiner persönlichen Geltung oder Leistung allein dienende Hervorhebung gehandelt haben kann, sondern um eine solche, die vor allem dem gesellschaftlichen Rang des Toten an sich zugedacht gewesen sein muß.

Für die Deutung der Anlage scheint damit nur eine Möglichkeit gegeben: die Bestimmung als Grab eines Häuptlings oder richtiger wohl: Fürsten, dessen Herrschaftssitz bei Lebzeiten

[1]) Theoretisch wäre auch an die rituelle Bestattung etwa eines menschlichen Gottesvertreters zu denken.

zweifelsohne die Stadt Hierakonpolis selbst war und der von hier aus, entsprechend der Bedeutung seiner Stadt, über weite Teile des südlich und nördlich anschließenden Niltales geboten haben dürfte.

Die einstige Existenz ähnlich hervorragender Grabanlagen früherer oder späterer Herrscher von Hierakonpolis ist danach mit Sicherheit anzunehmen. Nach leider sehr kurzen Angaben von Quibell und Green zu schließen, befanden sie sich mindestens zum Teil eventuell in der unmittelbaren Nachbarschaft des "painted tomb"[1]), so daß dieses also möglicherweise den Teil eines größeren Fürstenfriedhofes gebildet hat. Darüber hinaus aber ist, in Anbetracht der sonstigen Gleichartigkeit des Naqadakomplexes über weiten Raum hinweg, auch für die anderen großen Plätze der Kultur wie Naqada, Amrah oder Abydos grundsätzlich mit dem Vorhandensein ähnlicher Fürstengräber zu rechnen. Daß sie bisher dennoch nirgends zutage gekommen sind[2]), kann seine Ursache ohne weiteres in einer völligen Beraubung und Zerstörung gerade dieser reichen und vielleicht auch durch die Art ihres Oberbaues mehr ins Auge fallenden Gräber besitzen. Nicht außer acht zu lassen ist aber auch die andere Möglichkeit, daß das Beispiel des Fürstengrabes von Hierakonpolis bisher deshalb ohne Parallelen geblieben ist, weil es sich bei dem hier Bestatteten nicht nur um den Vertreter eines auf Hierakonpolis beschränkten Fürstentums handelt, neben dem eine Reihe ähnlicher Art bestanden haben, sondern vielmehr um einen Herrscher über den gesamten damaligen Naqadabereich von Dakka in Nubien bis Gerzeh auf der Höhe des Fayums: einen Vorgänger des historischen oberägyptischen Königstums[3]). Das allgemeine Niveau, das die Naqadakultur in der von den ersten inschriftlich belegten Königen der Frühzeit vielleicht etwa 100 bis 150 Jahre entfernten Stufe IIc erreicht hat, spricht dem Bestehen einer politischen Einheit über das gesamte Verbreitungsgebiet jedenfalls nicht entgegen, ja fordert sie zum Teil geradezu. Historische Überlieferung und die aus dem archäologischen Befund zu erschließende Bedeutung des Naqada-II-zeitlichen Hierakonpolis aber stimmen darin überein, daß das Herrschaftszentrum eines vorgeschichtlichen Reiches von Oberägypten am ehesten eben diese Stadt gewesen sein dürfte[4]).

Aber gleich, ob Quibell und Green mit dem "painted tomb" das Grab eines der ersten Könige von Oberägypten oder die Bestattung eines Stadt- bzw. „Gau"fürsten entdeckt haben —

[1]) *Hierakonpolis* II 22. Sie sind leider so völlig ausgeraubt, daß eine genaue Datierung unmöglich ist. Brunton hat offensichtlich in dieser Gegend nur protodynastische Scherben gefunden (*Stud. Griffith* 273); die *Hierakonpolis* II Taf. LXIV augenscheinlich von Gräbern aus der Nachbarschaft des "painted tomb" abgebildeten Funde (vgl. *Hierakonpolis* II 22) sind jedoch durchweg nicht später als mittleres Naqada II, mit Ausnahme eventuell der Schüssel Taf. LXIV, 1.

[2]) Selbst Gräber wie Petrie, *Naqada*, Taf. LXXXIII: 421, von erheblicher Größe und einer Ausstattung von etwa 50 Tongefäßen, Steinvasen etc., nehmen trotz ihrer Sonderstellung eine andere Rangstufe als das "painted tomb" ein.

[3]) Nicht beweiskräftig, aber bemerkenswert ist in dieser Hinsicht eine Einzelszene der großen Wandmalerei des "painted tomb", die Darstellung eines Mannes, der mit einer Keule drei gefesselte Feinde erschlägt (*Hierakonpolis* II Taf. LXXVI).

[4]) Die eigenartige Diskrepanz der ägyptischen Tradition, nach der die Könige der ersten beiden Dynastien von Abydos stammen sollen, wo sie auch zumindest Scheingräber angelegt haben, andererseits Hierakonpolis als älteste Hauptstadt Oberägyptens und Ausgangspunkt der Reichseinigung zu erschließen ist, würde in einer Verlegung der Hierakonpolis zugemessenen Rolle in die Zeit der mittleren und späten zweiten Naqadakultur eine überzeugende Lösung finden. Zumindest für diese Zeit kann, wie die archäologisch faßbare Wichtigkeit der Stadt zeigt, auch Helcks Annahme, die primäre Bedeutung der Stadt beruhe in ihrer ehemaligen Grenzlage (Helck, *Zur Vorstellung von der Grenze in der ägyptischen Frühgeschichte. Vorträge Marburg* 1950, 10ff.; vgl. auch Wilson, *JNES* XIV (1955) bes. 236) nicht mehr zutreffen. Zum allgemeinen archäologischen Befund vgl. *ZÄS* 81 (1956) 104ff.; zum Nachweis eines erheblich in die Vorgeschichte zurückreichenden oberägyptischen Königstumes s. v. Beckerath in *MDIK* 14 (1956), bes. 7ff.

der Einblick, den dies Grab in die kulturellen und soziologischen Verhältnisse des Oberägyptens der mittleren und späten zweiten Naqadakultur gewährt, ist von der gleichen überragenden Bedeutung, wie sie leider nur einige wenige andere Funde, Einzelheiten der Ruine der South Town von Naqada[1]) oder das Hausmodell von Amrah[2]), besitzen. Sie alle sind eine deutliche Mahnung, einerseits das von der großen Masse gleichförmiger Gräber gegebene Bild nicht allzu unbesehen für eine gültige Repräsentation der Gesamtkultur zu nehmen, andererseits der vom ersten Auftreten der Schrift gebildeten Grenze zwischen Vorgeschichte und Geschichte in der Wertung der Übergangszeit zwischen diesen beiden Perioden nicht dieselbe Bedeutung zuzumessen, die sie für den Forschenden von heute durch den Wechsel in der Art der Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntniswege besitzt.

Korrekturzusatz: Im Rahmen einer Felduntersuchung der prähistorischen und historischen Besiedlung Ägyptens in ihrer landschaftlich-geographischen Situation, die im Februar bis April 1958 gemeinsam mit Dr. K. W. Butzer, Bonn, durchgeführt worden ist, konnte während mehrtätiger Arbeit im Bereich von Hierakonpolis eine volle Bestätigung der oben dargelegten Bedeutung des Platzes für die vorgeschichtliche Zeit erzielt werden. Die Ergebnisse der Gesamtuntersuchung werden in *MDIK* 17 zur Vorlage kommen.

[1]) S. oben S. 186 Anm. 6. Besonders auffallend ist eine etwa 150 qm große, mit runden Kieselsteinen gepflasterte Fläche im Süden des Bereiches (Petrie, *Naqada* 54 und Taf. LXXXV). Baumgartel, *Cultures* 20 spricht merkwürdigerweise von einem Ziegelpflaster.

[2]) Randall-MacIver-Mace, *Amrah* Taf. X, 1—2.

Die Gänse des Amon

(Eine Neuerwerbung des Pelizaeus-Museums)

Von Hans Kayser

(Tafel XIV)

Das Pelizaeus-Museum in Hildesheim hat jüngst ein Denkmal erworben, das offenbar ein völliges Unikum darstellt[1]). Es handelt sich um eine Kalkstein-Plastik, die 9 nebeneinander sitzende Nilgänse zeigt; und zwar sind zwei große, drei mittlere und vier kleine Tiere so zu einer Gruppe geordnet, daß sie die rechteckige Sockelfläche völlig ausfüllen[2]). Die ehemalige Bemalung ist stark verblaßt und z. T. abgeblättert, aber noch deutlich erkennbar. Das Federkleid ist gelb, die Brust weiß mit einem großen dunklen Fleck, die Flügelfedern sind schwarz konturiert, die Flügelenden und der Schwanz sind schwarz. Diese Bemalung sowie der verhältnismäßig massige Körperbau mit dem kurzen Hals und kleinem kurzschnäbeligen Kopf, dazu der Flecken um das Auge, der sich von dem roten Schnabel herüberzieht, läßt die Tiere ohne weiteres als die ihrer Gattung nach zwischen Ente und Gans gehörige Nilgans (Alopochen aegyptiacus Linn.) erkennen. Es sind die gleichen Tiere, wie sie uns schon in den Reliefs des AR als *šmn*-Gänse begegnen[3]). Und es sind die gleichen Tiere, die später als dem Amon heilig verehrt wurden[4]).

Was hier auf den ersten Blick erkennbar ist, wird uns durch die an der Vorderseite des Sockels angebrachte hieroglyphische Inschrift bestätigt:



„Gemacht von dem Bildhauer des Amon am ‚Platze der Wahrheit' *Knj*, gerechtfertigt. Er sagt: ‚Ewigkeit und Dauer für die Gänse des Amon'."

Die Gruppe wurde also von dem Bildhauer des Amon in Der el Medineh, *Knj*, den Gänsen des Amon geweiht[6]). Daß der Künstler in dem Bildwerk Gänse in verschiedenen Größen nebeneinander setzte, läßt vermuten, daß er verschiedene Generationen einer Familie darstellen wollte: 2 Eltern, 3 Kinder und 4 Enkel. Und es ist sicher nicht abwegig anzunehmen, daß ihm bei der Zahl 9 die Familie der Götterneunheit vorgeschwebt hat. Es ist mir leider nicht möglich, durch einen Vergleich mit Ähnlichem einen Beweis für die Richtigkeit dieser Vermutung anzutreten, deshalb muß ich mich darauf beschränken, dieses interessante Stück hier bekannt zu machen.

[1]) Das Denkmal stammt aus Privatbesitz. Nach Angabe des Vorbesitzers wurde es bei einer Grabung in der thebanischen Nekropole 1862 durch den damaligen Preuß. Generalkonsul in Ägypten B. W. von König gefunden. Eine Bemerkung über König's Ausgrabungen befindet sich bei Bernhard Lepsius, *Das Haus Lepsius*, 1933, S. 254.

[2]) Maße: Breite 17,2 cm, Tiefe 11,5 cm und Höhe 7,5 cm.

[3]) Vgl. Wreszinski, *Atlas* III, Taf. 83 C.

[4]) Vgl. H. Bonnet, *Reallexikon* 1952, S. 199.

[5]) Der Meißel hat die Form wie *Wb.* II, 188.

[6]) Der Bildhauer des Amon *Knj* ist mit dem Besitzer des Grabes Nr. 4 identisch (Porter-Moss I, 1927, S. 55), aus dem eine Reihe weiterer Denkmäler offenbar bei den König'schen Grabungen 1862 zutage gekommen und in verschiedene Sammlungen gelangt ist. (Vgl. Bruyère, *Fouilles de Deir el Médineh*, 1924—1925, S. 179—82).

Die weiße Kapelle Sesostris' I. in Karnak und das Sedfest

Von Hermann Kees

(Tafel XV)

Die 1938 von Henri Chevrier wiederaufgebaute Kapelle Sesostris' I. aus gutem Kalkstein von Tura kann den Anspruch erheben, nicht nur das besterhaltene, sondern in seiner Ausschmückung das geschmackvollste Heiligtum, das Ägypten bewahrt hat, zu sein[1]). Sesostris I. stiftete sie zur Feier seines 1. Sedfestes dem Amun-Rê, dem Götterkönig von Karnak. Nun sind solche Stiftungen gelegentlich eines Regierungsjubiläums an Tempelteilen der verschiedensten Art vermerkt: das gilt für Säulenhallen an einem Festhof, die sog. „Jubiläumstore" mit Darstellungen von Sedfestakten, aber auch für Obelisken oder die Stationsheiligtümer in Karnak an den Prozessionsstraßen. Abgesehen vom Kiosk waren nach Bodenfunden noch andere Tempelbauten von Sesostris I. zu seinem Sedfest gestiftet[2]). Architekturgeschichtlich beansprucht aber der Kiosk besonderes Interesse als ältestes Beispiel eines peripteralen Typs von Stationsheiligtümern (Tempel mit Umgang), dem Borchardt und Ricke besondere Untersuchungen gewidmet haben[3]).

Da der Standort der Sesostriskapelle nach den Fundumständen, — erst Amenophis III. hatte sie ja endgültig unter den Boden gebracht — unsicher ist, muß man versuchen, aus den Inschriften und der Art der Dekorierung Anhaltspunkte zu gewinnen. Auch P. Lacau, der Herausgeber der Texte, hat sich dauernd bei ihrer Übersetzung die Frage vorlegen müssen: "Ce monument a-t-il été un de ceux que l'on consacrait simplement à l'occasion de la fête sed ou bien est-il une des constructions qui étaient utilisées pour la cérémonie même?" (§ 155).

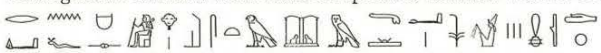
(1) Name und Bestimmung. Schon der wiederholt in den Dedikationen genannte Name der Kapelle enthält Hinweise, die es zu verfolgen gilt: Die übliche Namensform lautet  , wobei als Determinativ der pfeilerumstandene Peripteros selbst gebraucht wird, und bedeutet „Thron (*wṯst*) des Horus, Sohnes der beiden Kronen". Er enthält also den für den Gau von Edfu seit alters bezeugten Namen der Thronstätte des Königsgottes. P. Lacau versteht ihn allerdings anders (§ 65): Gestützt auf eine einzelne Variante (§ 67), wo m. E. Raumnot eine unfreiwillige Kürzung zu  veranlaßte[4]), hält er  für eine anormale Schreibweise für *wṯs·t* ( = *s*!) und übersetzt draufhin „celle qui élève la double couronne d'Horus". Das halte ich für unmöglich. Leider scheint sich Lacau selbst an einer entscheidenden Stelle das richtige Verständnis des zusammengesetzten Titels verbaut zu haben. Bei der Erklärung eines der Dedikationstexte (§ 146), wo der Name in der wichtigen Variante

[1]) P. Lacau, et H. Chevrier *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak* (*Service des Antiquités* 1956; ohne Tafeln!), im Folgenden nur mit § . . . citiert.

[2]) Auch der dekorierte Kalksteinpfeiler in Kairo, den Legrain im Hofe der Cachette nahe am 7. Pylon neben Bauteilen Amenophis' I., die ebenfalls von Jubiläumsbauten stammten, fand, enthält einen Stiftungsvermerk zum Sedfest: *ASAE* 4, S. 12f.

[3]) L. Borchardt, *Ägyptische Tempel mit Umgang* (Kairo 1938). H. Ricke, *Das Kamutefheiligtum Hatschepsuts und Thutmoses' III. in Karnak* (Kairo 1954).

[4]) Vereinzelte Fehler, besonders Auslassungen, kommen trotz der technisch vorzüglichen Arbeit vor.

 „Thron des Horus, geliebt von den beiden Kronen(göttinnen)", also unter Verwendung des Sedfestpavillons als Determinativ vorkommt, verweist er darauf, daß  (so!) in den Inschriften der sog. roten Kapelle der Hatschepsut (Barkensanktuar) vorkomme. Hier ist Lacau ein irreführender Lesefehler unterlaufen. M. W. kommt die Bezeichnung in den erhaltenen Textteilen dort mehrfach vor, jedoch immer in der Form  *wṯs·t-Ḥr* „Horusthron", die genau der Namensbildung der Sesostriskapelle entspricht[1]), und ebenfalls als Determinativ den besonderen Sedfestthron verwendet, den man auch gern *tnt3·t* nennt. Die inhaltsreichere Stelle setze ich im Wortlaut hierher, weil wir auf die dabei vorausgesetzte Situation noch näher zu sprechen kommen werden. Da berichtet die Königin:  „er (Amun) ließ mich sitzen auf dem Horusthron vor den gesamten Königen". Scheint mir also die Lesung *wṯs·t-Ḥr* gesichert, so bleiben Zweifel bei der Lesung, nicht Übersetzung, des Namens der beiden Kronen, bzw. der Kronengöttinnen (Nechbet und Uto), die seit alters als betreuende Mütter des Horuskönigs angesehen wurden: Sucht man in den Inschriften nach phonetischen Schreibungen, findet man *šḫm·tj* (§ 68) und  (§ 231), schließlich könnte man auch an *nb·tj* denken, obwohl dies auf dem Monument sonst nach der üblichen Weise  (vgl. § 568) geschrieben wird. Der Reichtum und absichtliche Wechsel in der mythischen Terminologie macht sich hier das erste Mal erschwerend bemerkbar.

Spezifisch thebanisch, das sei hier vorausgeschickt, ist sonst die Bezeichnung der Kronengöttin als *Wr·t-ḥk3w* „Zauberreiche" (s. Abschn. 2/3); aber gerade sie wird auf unserem Denkmal nicht verwendet.

Mehrere Dedikationstexte geben zum Namen der Kapelle den Ort an, wo sie zur Feier des 1. Sedfestes errichtet wurde: „in *Ḥpr-k3-Rᶜ ptr k3ww*", eine Örtlichkeit, die zum Unterschied von einem Haus  mit einer „Mauer"  umgeben wird (§ 146. 206. 265. 340. 382. 459), wie wir es z. B. von der Residenz Sesostris' I. bei Lischt (*ḥt-t3·wj*) kennen und wie es auf thebanischem Boden gelegentlich bei dem Westuferortsteil *ḫft-ḥr-nbś* (gegenüber von Karnak) vorkommt[2]). Der Name „Höhenauslug des *Ḥpr-k3-Rᶜ*" muß demnach die Gesamtanlage Sesostris' I. in Karnak bezeichnen, die von einer pilastergegliederten Lehmziegelmauer eingeschlossen war, gleichwertig denen, die wir in Stein nachgebildet vom Totentempel des Djoser in Sakkara oder von der Pyramide Sesostris' I. bei Lischt kennen. Gewiß wird sie auch den Palast für den Aufenthalt des Königs bei Besuchen in Theben enthalten und am Amonstempel gelegen haben, denn solches erfahren wir aus dem Bericht der Hatschepsut für die Verhältnisse in der 18. Dynastie (s. Abschn. 3). Auch aus diesem Grunde wird die Hervorhebung der Anlage

[1]) *Wb.* I, 384, 10 Belegstellen gibt als ältestes Beispiel das Koptosdekret (8. Dyn.) Kairo J. 43053 = Weill, *Décrets royaux* Taf. 12, 2 (vgl. auch *Urk.* I, 301, 8). Älteste Belege derzeit:  Gauliste aus dem Sonnenheiligtum des Neuserrê (5. Dyn.) Kairo J. 34184 = *ZÄS* 81, S. 36, Abb. 1 und  *Urk.* I, 253, 4 (6. Dyn.).

[2]) Eb. Otto, *Topographie des theban. Gaues* (*UGAÄ* 16, 1952), S. 49 nach *Urk.* IV, 312, 611. Vgl. die von Ch. Nims, *Places about Thebes* (*JNES* 14, S. 118/19) beigebrachte Schreibung NN. des Namens der Lehmziegelmauer um den alten Tempel von Medinet Habu. Auch der Name des Karnak-Palastes () der Hatschepsut am Amonstempel (s. Abschn. 3) wird bei Personifikationen in ein allerdings glattes Mauerviereck eingeschlossen: Nims *a.a.O.*, S. 122, Nr. 9/10.

Ptr-ḫ³ww gegenüber den sonstigen „Häusern" und ihre Gleichstellung mit *ỉt-t³wj* erklärlich. Übrigens wird eine „Mauer" (*p³ šn·tj*) Sesostris' I. in Karnak noch im ausgehenden NR erwähnt[1]).

Name und Schreibung (mit ) der Sesostriskapelle weist also sehr bestimmt auf das Sedfest, speziell auf die Krönung mit der Doppelkrone auf dem „Horusthrone" hin. Daß Horusthron seinerseits ein Synonym für den aus Darstellungen des wirklichen Sedfestes gut bekannten Erscheinungsthron *tnt³·t* ist, zeigt ein Text von der Kapelle, der zugleich einen Hinweis auf ihre Bestimmung enthält (§ 72): Da heißt es in der zweiten Hälfte einer Weiheformel „. . . seinem Vater Amun-Rê, ihn auszustatten (*šmnḫ*) an der Spitze der Götter, beim ihn großmachen über die Neunheit  , indem er ihn weit sein läßt, wenn er gegeben und weggenommen wird (inf.) als Horus, der den Jubiläumsthron besetzt". Ungeachtet der typisch ägyptischen Unklarheit im Gebrauch des Pronomens „er" (König bzw. Gott)[2]) läßt er die Doppelbedeutung der Kapelle als Horusthron erkennen.

Die Kapelle wird dem Tempelherrn Amun-Rê geweiht als  „sein Platz des Erscheinens" (§ 70), aber zugleich erhält der König mehrfach den Zusatz  „erschienen auf dem Thron des Horus, Sohn der beiden Kronen" (§ 139. 290). Dieselbe Phraseologie kehrt in Krönungstexten der Hatschepsut wieder: „er (Amun) ließ mich sitzen (auf) dem Jubiläumsthron (*tnt³·t*) angesichts des Allherrn". Unverkennbar ist ferner, daß in den Texten Anspielungen auf die Krönung besonders häufig sind, etwa „Ich habe dir das Königtum beider Länder gegeben, zu erscheinen als Horus und zu ergreifen die *wrr·t*-Krone" (§ 190), oder „Ich habe gegeben zu wiederholen Millionen an Sedfesten für (meinen) Sohn NN., von dem Amun wünscht, daß er lebe, und zu ergreifen die beiden Länder und zu vereinigen die beiden Kronen" (§ 263), oder die Aufforderung aus Göttermund (Month) an die Götter: „Seht NN. von eurem Leib, geleitet ihn, um das Sedfest zu wiederholen . . ."

Nun könnte der Kenner einwenden, daß dies Allerweltsphrasen sind, die man überall in ägyptischen Tempeln findet, wo Gott und König einander begegnen. Aber dazu kommt die nicht zu übersehende Häufigkeit der Darstellung des königlichen Geleits durch einen oder mehrere Götter zum Tempelherrn Amun (12 Szenen)[3]). Dieses „Hineingehen und Herausgehen, einführen (*bs*) den König in das Gotteshaus NN" ist aber der Mittelpunkt einer Szenenfolge, für die A. Moret, dem das Verdienst zukommt, sie zuerst im Zusammenhang des Rituals behandelt zu haben, die Bezeichnung „royale montée" geprägt hat[4]). Es ist daher einleuchtend, wenn Lacau seine vorsichtigen Erwägungen zu dem Ergebnis führt: „C'est une chapelle pour le couronnement du roi" (§ 70, ähnlich als conclusion § 460). Befragen wir aber das Ritual, selbst in der schablonenhaften Form der an Tempelwänden so häufig dargestellten royale montée, dann treffen wir Unterscheidungen, die auf eine Teilung in verschiedene Akte und auf verschiedene Örtlichkeiten weisen, die auch für die Bestimmung der Sesostriskapelle und ihren

[1]) Eb. Otto, a.a.O. S. 21 nach Pap. Berlin 3056.

[2]) Lacau übersetzt die Stelle nicht: "je ne comprend pas ces phrases."

[3]) Zur Ausführung des Schemas je nach verfügbarem Raum für die Darstellung s. Lacau S. 140 (§ 397). Zu den beteiligten Göttern (hauptsächlich der thebanische Month und der heliopolitanische Atum, letzterer unter verschiedenen solaren Horusnamen) s. Lacau S. 165 f. (§ 462).

[4]) A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris 1902), S. 100 u. ö.

Platz im Tempelbereich wesentlich sind. Charakterisieren wir sie einleitend durch eins von vielen Beispielen dieses Ideenbereiches, eine Rede des Götterspechers Thot an Thutmosis III. (Karnak) *Urk.* IV, 573: „Du ergreifst die Diademe im ‚göttlichen' (Palast) der beiden Kronen, du sitzst auf dem Jubiläumsthron, du vollführst Millionen an Sedfesten".

Hier ist offenbar die Krönung dem Sitzen in dem Jubiläumsthron vorausgehend an eine besondere Stätte verlegt, eine Wohnstätte der Kronengottheiten, und wir ahnen einen Sinn darin, daß die Sesostriskapelle zwar ein Horusthron sein will aber eines Horus als „Sohn der beiden Kronen", also eines von den Kronenmüttern bereits als König anerkannten und beschenkten Sohnes. Mit einer solch indifferenten Zweckbestimmung, wie sie z. B. auch v. Bissing für die Sesostriskapelle gibt („Der Bau diente als Jubiläumstempel"[1])), dürfen wir uns künftig nicht mehr zufriedengeben. Borchardt hatte zuletzt versucht, die scheinbare Doppelbestimmung des Kioskes dadurch zu umgehen, daß er ihn für den Thronpavillon des Königs beim Sedfest erklärt und den Amun völlig eliminiert. Vermutlich sei der Kiosk erst mit der nachträglichen Einfügung des Untersatzes in der Mitte zu einer Amonskapelle umgewandelt worden[2]). So einfach liegt die Sache nicht!

(2.) Das Krönungszeremoniell im Göttertempel. Vierteilung der königlichen Einführung. Schon Moret hatte in seiner trotz aller Fehler im einzelnen verdienstlichen Darstellung die vier Hauptabschnitte des Einführungsrituals herausgearbeitet: 1. die rituelle Reinigung des Königs (durch Horus und Thot als Offizianten). Gardiner, der diesem Teilstück jüngst eine eigene Studie (mit Nachweis zahlreicher Paralleldarstellungen) gewidmet hat, nennt sie jetzt die rituelle „Taufe" (baptism) des Königs[3]). Nehmen wir nun, dem Beispiel Sir Alans folgend, die Darstellung auf dem von Philippos Arrhidaios nach dem Muster des zerstörten Granitsanktuars Thutmosis' III. wiederhergestellten Barkenheiligtum in Karnak (*LD* IV, 2 = Gardiner pl. II) als Leitfaden, so folgte auf die rituelle Reinigung, die nach ägyptischer Allgemeinvorschrift vor dem Betreten jederlei Art von heiligen Stätten erfolgen mußte, als Nr. 2 die zeremonielle Krönung, ebenfalls symbolisch ausgeführt von Horus und Thot (Var. Horus und Seth) in einem besonderen abgeschlossenen Gemach. Im Kult bedeutet sie das Anlegen des zum folgenden Auftritt nötigen Ornates. Ist dies vollendet, dann folgt 3. die eigentliche royale montée „das Hinein- und Herausgehen, den König einführen (*bs nswt*) zum Gotteshaus des Amun in Karnak", das in Theben mit Vorliebe dem Gauherrn Month und Atum, Herrn von Heliopolis, übertragen wird. Ihr Nahen begrüßt Thot als Sprecher und Offiziant des Tempelherrn mit den Worten: „Kommt, laßt uns sehen dieses schöne Erscheinen (*ḫʿ*), das Amun-Rê, der Herr der Länderthrone, für seinen Sohn NN gemacht hat, so daß du erscheinst als König pp. auf dem Horusthron der Lebenden usw."[4]). Und wir denken dabei an die früher zitierte Götterrede des Thot, wo vor dem Sitzen auf dem Jubiläumsthron das Ergreifen der Diademe im „Palast (*nṯrj*) der beiden Kronen(göttinnen)" genannt wurde. Schon

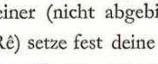
[1]) v. Bissing, *Ägypt. Kunstgeschichte. Syst. Handbuch* I (1934), Erläut. § 6c.

[2]) L. Borchardt, *Ägyptische Tempel mit Umgang* (1938), S. 57, ähnlich Vandier, *Manuel d'archéol.* II (1955), S. 620; vgl. dazu unten S. 205.

[3]) Sir Alan Gardiner, *JEA* 36 (1950), S. 3 f.

[4]) Das Verkündigungsmotiv, das sich im Folgenden als besonders charakteristisch für den Höhepunkt und Abschluß der royale montée erweisen wird, ist in der Darstellung Sethos' I. aus dem hypostylen Saal in Karnak *LD* III 124d = Moret pl. II noch dadurch herausgearbeitet, daß Thot als Annalist der Inthronisation des Königs von Amun beiwohnt, so wie es auch die Thronszenen auf den sog. Jubiläumstoren gern andeuten.

danach wird man das Lokal der dargestellten Kronenaufsetzung durch Horus und Thot (oder Horus und Seth) mit diesem „göttlichen Palast der beiden Kronen(göttinnen)" gleichsetzen können: es hat auch äußerlich dieselbe, wenn auch schematisierte Form der Hieroglyphe des „Palastes"  , der uns weiterhin noch beschäftigen wird.

4. Nun folgt als abschließender Höhepunkt der Empfang in oder an der Kapelle des Götterherrn. Nach der kanonischen Darstellung im Karnaksanktuar besteht dieser in der Anerkennung der äußerlich bereits vollzogenen Krönung durch eine symbolische Wiederholung des Kronenaufsetzens mittels Handauflegens seitens des Götterherrn. Dies erfolgt, wie die Darstellung andeutet, unter gleichzeitiger Praesentierung des so investierten und anerkannten Königs vor einer (nicht abgebildeten) Zuschauerschaft. Gleiches deutet die Beischrift an: „Ich (Amun-Rê) setze fest deine Krönung  als König von Oberägypten und Unterägypten auf dem Throne deines Vaters Rê".

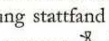
4b. Auf dem Philippossanktuar ist als Beifigur hinter Amun eine der Amaunet gleichartige Göttin in der unterägyptischen Krone dargestellt, die das Königskind auf ihrem Schoße säugt: „Du mögst saugen von meinen beiden Milch(brüsten)" sagt sie. Ich erwähne diese Nebenfigur, weil wir diese symbolische Handlung als Teil eines Empfangsrituals in einem Sonderfall wiedertreffen (Abschn. 3).

(3.) Lokalisierung. Ich begegne mich hier mit einem kürzlich von P. Barguet unternommenen Versuche, die Hauptakte der royale montée mit den Zentralbauten der 18. Dynastie in Karnak zusammenzubringen[1]). Bei aller Kürze gewinnt er positive Anhaltspunkte, die wie sich zeigen wird, meinen eigenen Folgerungen z. T. sehr nahekommen, ihnen jedenfalls nicht widersprechen. Allerdings legt Barguet wesentlich die schematisch-symbolische Darstellungsreihe ägyptischer Tempel, von denen ich vorhin das gute Beispiel aus dem Karnak-Sanktuar benutzte, seiner Aufteilung auf einzelne Tempelteile zugrunde. Nun muß man aber berücksichtigen, daß das Zeremoniell, das sich um jene Einführung des Königs rankte, in der Ausführung weitgreifende Unterschiede aufwies, je nachdem ob es sich um eine besondere Feierlichkeit, wie es der erste Empfang eines neugekrönten oder neuzukrönenden Königs im Tempel des Götterkönigs war, ob es sich um den tatsächlichen Ort des Sedfestes unter persönlicher Anwesenheit des Königs (in der Residenz) oder um eine symbolische Andeutung dieser Zeremonien handelte, oder gar um den täglichen Gottesdienst im Tempel, bei dem der Priester vom Monatsdienst die Rolle des auftretenden Königs zu spielen hatte!

Im Falle der Sedfestkapelle Sesostris' I. in Karnak, die gewiß zur Feier selbst formell geweiht wurde, kommt eine derartige Zwischenstufe stark in Betracht. Feierte doch Sesostris I. das Sedfest sicherlich in seiner Residenz, allenfalls in Memphis, sicher nicht in Theben. Da die Weihung des „Horusthrones" aber im Namen des Königs geschah, bedurfte er einer Stellvertretung, etwa in Form einer Königsstatue, mit deren Hilfe die notwendigen Riten, die Weihung, aber auch die Krönung und die feierliche Begegnung mit dem Tempelherrn Amun-Rê durch priesterliche Offizianten in Götterrollen ausgeführt wurden. Wir haben also mit Unterschieden zwischen stark vereinfachten Riten, die sich mit Andeutungen begnügten, bis zu großen vieltägigen und vielgestaltigen Feiern mit echtem Vollzug von Krönungsriten zu rechnen. Das wirkte sich natürlich auf eine größere oder kleinere Beanspruchung von Räumlichkeiten im Tempel aus.

[1]) P. Barguet, *La structure du temple Ipet-sout d'Amon à Karnak du Moyen Empire à Aménophis II. BIFAO* 52 (1953), S. 145/155, mit Plan.

A. Beginnen wir mit einem Beispiel der einfachsten Ausführung, den Riten des  . Dieses „Morgenhaus" ist im ptolemäischen Tempel von Edfu auf der Frontseite der Vorhalle (*ḥnt*) eingebaut und diente als Sakristei, wo sich der diensttuende Priester zu reinigen und einzukleiden hatte[1]). Der Pronaos, wie wir die mit Schranken vom Vorhofe abgeschlossene Vorhalle der ptolemäischen Tempel zu nennen pflegen, gehörte nach Anschauung der klassischen Zeit noch zum Vorhof[2]), jenem „Festhof" (*wsḫ·t ḥbjt*), den zahlreiche Weihetexte des NR nennen, weil er noch den Zuschauern des Festes zugänglich war. Wir werden ihn noch öfters zu erwähnen haben.

Ausschmückung und Inschriften dieses Morgenhauses nehmen ausschließlich Bezug auf die Person des Königs als einzig berechtigten Partner des Gottes. Zu einem „vollständigen Morgenhaus", „wie dieses in Memphis geschah" (also seit alters in der Residenz), gehörte zuvorderst die rituelle Reinigung durch Horus und Thot, also der 1. Akt der royale montée. Da nach der Reinigung gleich die Bekleidung stattfand (nach dem Modell des Königs allerdings in einem besonderen „Schmuckraum" genannt )[3]), war auch die symbolische Darstellung der Krönung des Königs durch die Kronengöttinnen Nechbet und Uto vorhanden, und zum Abschluß heißt es „Der Sohn des Rê NN geht aus dem Morgenhaus heraus, indem sein Weihrauch und sein Natron an seinen Gliedern ist. Horus und Thot haben S. M. gereinigt und die beiden Mächtigen sind vereint auf seinem Scheitel". Also, wie ich damals schon sagte: „Die wahrhaftige Krönung, die hier abgebildet ist, steht als symbolischer Ausdruck der Bekleidung des Königs mit seinen nötigen königlichen Insignien . . ." (*a.a.O.* S. 10). Der Übergang zum Gottesdienst wird dann durch das Göttergeleit zum Tempel versinnbildlicht und mit der liturgischen Formel der royale montée „Hinein- und Herausgehen, den König einführen in das Gotteshaus . . ." umschrieben. Die ersten drei Akte der kanonischen Einführung sind hier also in ein unscheinbares und räumlich enges Lokal, die Sakristei am Vorhof, verlegt, noch weitab vom Allerheiligsten.

B. Dieser Kurzfassung des Einführungsrituals wollen wir zwei Fälle echter Königsempfänge durch den Götterkönig gegenüberstellen. Ich wähle dazu die Schilderung der Einführung des Haremheb, der Gardiner jüngst eine Neubearbeitung gewidmet hat[4]), und die etwas komplizierteren Vorgänge bei der Berufung der Hatschepsut zum Königtum. Beide haben den Vorzug, daß sie wesentlich den gleichen Schauplatz hatten, dem der Kiosk des Sesostris angehörte, den Amonstempel von Karnak.

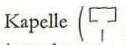
Haremheb. Einzelne charakteristische Phasen lassen sich aus dem Text verhältnismäßig leicht erkennen, trotzdem der auch hier zu beobachtende Wechsel zwischen synonymen mythologischen Namen den Vergleich mit parallelen Szenen erschwert. Wir lesen: „Dann begab er (Amun) sich zum Königshaus (*pr-nswt*), indem er ihn (Haremheb) vor sich gegeben hatte,

[1]) H. Kees, *und* , *RT* 36 (1914), S. 1f. behandelt die Darstellungen und Texte im „Morgenhaus" von Edfu.

[2]) Dümichen, *Baugeschichte des Denderatempels* S. 10 verwies bereits auf die entsprechende Anlage im Tempel von Philae, wo das Morgenhaus in einem Seitenbau am ersten Vorhof (neben der Bibliothek) untergebracht war, vgl. Kees, S. 13.

[3]) Zum Morgenhaus des Königs im Palast vgl. A. Blackman, *JEA* 5 (1918), S. 148f. Daß jenes bereits auf der Narmerpalette als Ausgangspunkt des Königs angedeutete „Schmuckhaus" das Ankleidezimmer des Königs bezeichnet, hatte ich in meinem Aufsatz von 1914 nicht genügend beachtet.

[4]) Sir Alan Gardiner, *The coronation of King Haremhab* (*JEA* 39 [1953], S. 13f.), Neubearbeitung der Turiner Inschrift unter Vergleich der memphitischen Replik aus dem Ptahtempel; zur Sache, bes. der Rolle der Göttin *Wrt-ḥkꜣw*, Sethe, *ZÄS* 44, S. 35.

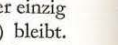
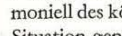
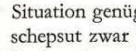
bis zur Kapelle ()[1]) seiner verehrten Tochter *Wrt-ḥkꜣw* ... sie umarmte seine Schönheit und setzte sich an seine Stirn (als Uräus), und die große Neunheit, die Herren des *pr-nsr*[2]), waren in Jubel bei seinem Erscheinen () ...“ (Z. 15/16). Im Anschluß daran erfolgt die feierliche Proklamation der Titulatur des neuinthronisierten Königs. Diese erfordert Öffentlichkeit, also einen „Festhof“. Schließlich verläßt der Gott Amun, wieder mit Haremheb vor sich, das anfangs genannte Königshaus, dessen Bestimmung vielleicht der einzig unsichere Punkt des Berichtes (ob Tempelpalast wie in der Hatschepsuterzählung?) bleibt. Dann folgt etwas unvermittelt der Abschluß der Feierlichkeiten: Als dann das Opetfest zu Ende geht, kehrt Amun nach *Wꜣs·t*, d.h. nach Karnak, zurück, und Haremheb fährt nach Norden begleitet von einer Statue des Harachte. —

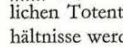
Gleichgültig, ob man im einzelnen GARDINER folgen und einen vorausgehenden Besuch von König und Gott in Luxor zum Opetfest annehmen will und erst den Schauplatz des Folgenden nach Karnak verlegt, was uns hier im Hinblick auf die Lokalisierung der Krönung interessiert, ist die Tatsache, daß die effektive Aufsetzung der Kronen (die im täglichen Kult in der Sakristei angedeutet wird) in einem besonderen Lokal erfolgte, und daß dieses als Heiligtum der Kronengöttin, die hier, wie in Theben häufig, den Namen *Wrt-ḥkꜣw* „Zauberreiche“ führt, galt. Diese Zeremonie entspricht also der 2. Phase der kanonischen Einführung (Krönung durch Horus/Thot bzw. Seth). Damit ist aber die Handlung nicht abgeschlossen, es folgt noch der Hauptakt, die feierliche Proklamation, die eines Publikums bedarf. Dies wird hier, wieder mythologisiert, durch die Neunheit der Götter vertreten. Gardiner weist bei der Erklärung mit Recht darauf hin, daß es nach Titulaturen und biographischen Notizen das Vorrecht der Kammerherren (alt ) d.h. „der in der Vorhalle“) war, den König mit seinen Diademen zu schmücken, und zwar sowohl im *pr-wr*, als im *pr-nsr*, also Lokalitäten, die den traditionellen Namen der sog. Reichsheiligtümer, den praesumptiven Wohnstätten der Kronengottheiten, führen, so daß sich für das Ritual ergäbe: „that at every coronation two separate rooms were either theoretically or actually utilized“. Gerade den Dienst an den geheiligten Kronen und das Schmücken des Königs mit ihnen hatte ich, ebenfalls an Hand von Titulaturen und biographischen Vermerken, schon bei Behandlung der Pflichten der  im Rahmen der Sedfestdarstellungen *Rê-Heiligtum* III, S. 24 herausgearbeitet. Die wirklichen Räumlichkeiten für diesen ersten Akt der „Krönung“ werden wir uns nach dieser Schilderung wiederum im vorderen Tempelteil und jedenfalls in einem abgeschlossenen Raum, der als Kapelle der bzw. der beiden Kronengöttinnen gelten konnte, zu denken haben. Die Ähnlichkeit mit dem  von Edfu ist dabei augenfällig, und wir können behaupten: entmythologisiert ist das  der *Wrt-ḥkꜣw* in Karnak eine Tempelsakristei.

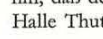
Hatschepsut. Die Vorgänge bei der Berufung der Hatschepsut zum König liegen noch etwas komplizierter. Einmal ist die Reihenfolge der erhaltenen Textstücke, auf Blöcken von

[1]) In der anschließenden Preisrede der Neunheit wird diese Örtlichkeit wieder als „Palast“ bezeichnet; vgl. in den Hatschepsuttexten u. S. 201f. Beachtenswert, daß in Theben sowohl Mut wie *Wrt-ḥkꜣw* gelegentlich den Titel „Herrin des Palastes“ (*ḥ*) führen, vgl. EB. OTTO, *Topographie des theban. Gaues*, S. 26. Der König selbst nennt sich „Sohn des Amun, geboren von der *Wrt-ḥkꜣw* im Palast von Karnak“ EB. OTTO, S. 25 (Herihor); das klingt nach Geburtshaus, vgl. u. S. 203f.

[2]) Ob so genannt, weil die große Neunheit von Karnak wesentlich aus der alten heliopolitanischen Neunheit bestand?

der Quarzitkapelle der Hatschepsut, noch nicht in allen Teilen gesichert, überdies im Aufbau in typisch ägyptischer Art unhistorisch, dafür besitzen wir zur Unterstützung eine schematisierte Darstellung der Krönungszeremonien, die nach ihrer Beschriftung den Anspruch erhebt, die Vorgänge der geschichtlichen Thronbesteigung wiederzugeben, im Totentempel der Hatschepsut von Der el Bahri[1]). Unsere Aufgabe ist also, einen phrasenreichen, nicht immer logisch aufgebauten Bericht mit einer kanonisierten Darstellung in Einklang zu bringen. Aus dem Bericht hat S. SCHOTT kürzlich einige wichtige Auszüge mitgeteilt, die Masse der Texte ist unveröffentlicht[2]). Die geschichtliche Problematik steht hier nicht zur Diskussion, es kommt auf das Zeremoniell des königlichen Empfangs und seine Lokalisierung im Amonstempel an. Zur allgemeinen Situation genüge es, festzustellen, daß es sich bei den Berichten auf der roten Kapelle der Hatschepsut zwar um verschiedene periodisch wiederholte „Wunder“ handeln sollte, die sich bei Festauszügen des Amun ereigneten, daß aber eins der entscheidenden geschah, als der Gott auf dem Strom fahrend von Luxor nach Karnak heimkehrte, und zu einer Zeit, als Hatschepsut selbst noch die Funktion des „Gottesweibes“ des Amun ausübte, mithin zwar Königin, aber nicht Regentin des Landes war. In diesem Zusammenhang erfahren wir, daß es nahe am Ufer im Vorgelände des Amonshauses einen Palast ( u.ä.) für den Aufenthalt königlicher Besucher gab. Er gehörte zum Bereich des Amonstempels () und führte den Namen  [3]). Nach der Analogie der ramessidischen Wohnpaläste an den westlichen Totentempeln wird er nahe am Vorhof, dem „Festhof“, gelegen haben. Ähnliche Verhältnisse werden wir auch für die Anlage Sesostris' I. namens *Ḫpr-kꜣ-Rᶜ ptr ḳꜣww* anzunehmen haben, die wie gesagt, wahrscheinlich einen Palast für königliche Besuche einschloß.

Als sich nun der Gott Amun dem Westtor des Vorhofes dieses Palastes näherte, kam ihm aus dem Innern ihres „Palastes“ (*ᶜḥ*) seine Tochter, die „Landesherrin“ (*nbt-tꜣwj*), gewiß *Wrt-ḥkꜣw* oder in Gestalt der „Hathor, Oberhaupt von Theben“[4]), entgegen. Ihre Aufgabe war es, mit Genehmigung des Götterkönigs das „Wunder“ des Ornatwechsels an ihrer angeblichen Tochter Hatschepsut, die mit den Abzeichen des „Gottesweibes“ die Amonsprozession begleitete, vorzunehmen: „Ablösen des Diadems des Gottesweibes, Aufsetzen des Schmuckes der oberägyptischen und unterägyptischen Krone, vereint auf ihrem Haupte“ (SCHOTT, S. 212). Dies Wunder vollzieht der Allherr Amun „zu seiten ihrer Mutter, die ihre Schönheit geschaffen hatte, Hathor, Oberhaupt von Theben, vorn an Sitz (*ḥntt-št*) in der Säulenhalle ()[5]), die sie leiblich genährt hatte“. Auch diese Benennung deutet in der ägyptischen Symbolik darauf hin, daß der Schauplatz sich der vorderen Säulenhalle des Tempels der 18. Dynastie, etwa der Halle Thutmosis' I. zwischen Pylon 4 und 5, näherte.

Dort wird der Umkleideraum, die Sakristei bzw. das  des Tempels, gelegen haben, den die mythologisierende Sprache der Texte als das  der Kronengöttin bezeichnete.

[1]) NAVILLE, *Deir el Bahari* III, pl. 63/64 = MORET *a.a.O.*, fig. 13, 15/16 (S. 87f.), dort Hinweise auf Parallelen.

[2]) S. SCHOTT, *Zum Krönungstag der Königin Hatschepsut. Nachr. Gött. Akad. phil. hist. Kl.* 1955, Nr. 6. Die betr. Auszüge auf S. 212/213, dort auch das Datum aus Jahr 2.

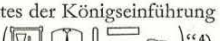
[3]) EB. OTTO, *Topographie des theban. Gaues*, S. 25, vgl. CH. NIMS, *Places about Thebes*, *JNES* 14 (1955), S. 114 und S. 122, Nr. 9/10 (als Personifikation im Niltyp).

[4]) Vgl. die unten S. 203, Anm. 4 angeführten Varianten für die säugende thebanische Muttergottheit am Bubastidentor.

[5]) Dies bezieht sich wahrscheinlich auf ein bestimmtes Bild der Göttin in der Säulenhalle des Vortempels, etwa der damals bevorzugt so bezeichneten Halle Thutmosis' I. zwischen Pylon 4 und 5, vgl. E. OTTO *a.a.O.*, S. 22.

Wir haben also die 2. Phase einer Königseinführung vor uns, und in der Tat: auch P. Barguet lokalisierte sie als „imposition des couronnes" in diesem Tempelteil[1]). Nur beiläufig sei vermerkt, daß wenn wir uns hier nach passenden Räumlichkeiten umsehen, — die Bemühungen, die einzelnen Tempelräume nach den Erfordernissen des Kultes zu bestimmen, stehen noch ganz in den Anfängen, — könnte man etwa als geeignet als Ankleideraum in Gestalt einer Kapelle auf den merkwürdigen Halbperipteros mit kapellenartiger Cella verfallen, den Thutmosis I. im Süden des Säulenhofes hinter dem späteren Pylon 5 an die südliche Umfassungsmauer des damaligen Tempels angebaut hat[2]). Er entspräche auch den mythologischen Erfordernissen seiner Geltung als Geburtshaus.

Mit diesem äußerlichen Ornatwechsel ist aber die eigentliche Krönung noch nicht zu Ende, es fehlt der Höhepunkt entsprechend der 3./4. Phase der kanonischen royale montée, das heißt die Einführung des Königs in das Gotteshaus zur Bestätigung durch den Gott, der die Krönung symbolisch zu wiederholen hat, und zwar nunmehr in aller Öffentlichkeit, angedeutet in den mythologisierenden Berichten durch die Neunheit der Götter, im wirklichen Ritual vor „der ganzen Erde", wie Hatschepsut sagt. Dabei erfolgte die Königsproklamation durch Verkündung der Königsnamen in alle vier Weltgegenden, wie wir es auch von Haremheb hörten. Die Kronengöttin, mythische Tochter des Götterkönigs, darf natürlich bei diesem Akt nicht fehlen. Demgemäß sehen wir sie bei allen derartigen Szenen auf der Hatschepsutkapelle[3]) vor dem Amun. „Da nun nahm sie meine Majestät (bei der Hand), man ließ mich sitzen auf dem  . Da machte die Herrin der Länder (*Wrt-ḥkꜣw*-Hathor) sehr viele, sehr große Wunder für meine Majestät" erzählt Hatschepsut. Hier fällt beim Höhepunkt der royale montée, der Inthronisation durch den Götterherrn in Gegenwart der Kronengöttin, der entscheidende Name des „Horusthrones", der unmittelbar an den Namen der Sesostriskapelle erinnert: Danach hätten wir sie mit der 3./4. Phase der royale montée zusammenzubringen.

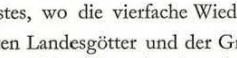
Aber vorerst sei, gleichsam zur Kontrolle, ein vergleichender Blick auf jene Darstellungsreihe der Krönung der Hatschepsut in Der el-Bahri geworfen, die auch Moret herangezogen hatte. Nach einleitender Reinigung, bei der Inmutef der „Wêb des großen Hauses (*pr-wr*)" und ein Gott mitwirken (sonst mythologisch Horus-Thot), wird Hatschepsut zur Krönung durch Horus und Seth geleitet, die in einem palastartigen  Gemach, in dem wir unschwer die Sakristei erkennen, (mythologisch = „Reichsheiligtümer der Kronen"), stattfindet, also Phase 1/2 der Königseinführung. Nunmehr in vollem Ornat, angetan mit dem Sedfestmantel, verläßt sie dieses, und dabei steht als spezielle Variante des schablonisierten Textes der Königseinführung „Hinein- und Herausgehen in das [*pr-* . . .] des Krönungsfesthofes  "[4]). Diese Variante ist wertvoll, weil sie als Stätte der folgenden Inthronisation einen Festhof nennt,

[1]) *A.a.O.* S. 150 „que l'imposition des couronnes se passait dans la salle construite entre les IV^e et V^e pylones".

[2]) Behandelt von Chevrier, *ASAE* 53, S. 13f. mit Plan.

[3]) Hierbei wird ihre Figur synkretistisch variiert: das dient dazu, die auch bei der Krönung des Haremheb ausgemalte Vielgestaltigkeit der Diademe (Gardiner, *JEA* 39, S. 26/27) zu veranschaulichen. Von den bisher in Vorberichten veröffentlichten Stücken verweise ich auf die Benennung als „Mut, Herrin von Ascheru" oder „Hathor, Oberhaupt von Theben", *ASAE* 26, pl. V B, C (Block Nr. 95 und 114): Krönung mit dem Atefdiadem bzw. der Königsperücke mit Uräus, Var. Amaunet: Krönung mit *ḫprš*, *ASAE* 24, pl. V (Block Nr. 23). Das Krönungsgebäude hat immer die traditionelle Form des *pr-wr* (), d.h. die als Heiligtum der oberägyptischen Kronengöttin mythologisierte Sakristei.

[4]) Naville, *Deir el Bahari* III, pl. 64 = Moret, fig. 16, S. 93.

der der oft genannten *wśḫ·t-ḥḥjt* der Bauinschriften des NR entsprechen wird[1]). Verglichen mit dem Berichte der Hatschepsut aus Karnak ergibt sich unter Abstrich aller Nebenhandlungen die Übereinstimmung: das Anlegen des Königsornates (Krönung) findet im geschlossenen Raum, das feierliche „Erscheinen" (im Krönungsornat) zur Bestätigung vor den Göttern und zur Verkündigung an alle Welt vor der Öffentlichkeit statt. Da wir noch auf das Sedfest und seine verwandten Krönungsriten einzugehen haben, sei an dieser Stelle eine wichtige den Schauplatz klärende Parallele vorausgenommen: Nach der Darstellung am Jubiläumstor Osorkons II. in Bubastis „erscheint (*ḫc*)" der König (in vollem Ornat) aus dem  , d.h. aus der Sakristei (= Kronenheiligtum), und begibt sich geleitet vom Bild des Upuaut und dessen Beigöttern zum Thron  des Sedfestes, wo die vierfache Wiederholung der Krönung durch Götter in Gegenwart der versammelten Landesgötter und der Großen des Landes symbolisch wiederholt und verkündet wird[2]). Der Schauplatz aber ist wieder ausdrücklich der „Hof" (*wśḫ·t*), d.h. der „Festhof" der Inschriften des NR. Nun sei der dritte Sonderfall angeschlossen, der zeigen soll, wie verschiedenartig je nach der besonderen Situation ein Empfang im Tempel gestaltet werden konnte: Im 11. Jahre Takeloths II. der 22. Dynastie zog der praesumptive Thronfolger, „Vorsteher von Oberägypten" und Oberkommandierende Osorkon nach Theben, um dort zur Festigung der Autorität nach vorausgegangenen Wirren die Würde des Hohenpriesters des Amun selbst zu übernehmen[3]). Hier hatte also keine Krönung, wohl aber die Investitur eines Prinzen und königlichen Legaten als Hoherpriester zu erfolgen, über dem in Abwesenheit des königlichen Vaters keine weltliche Macht stand, die seine Einführung zum Gott hätte übernehmen können. Da mußte die Fiktion der Gottessohnesschaft aushelfen. Osorkon selbst berichtet demgemäß anschließend an seine Landung in Theben: „Er ging hinein ins Innere [des Palastes . . .] der Herrin (*rpjt* Var. für *Wrt-ḥkꜣw*), und die Götter darin waren in Freude. Er empfing ihre beiden Brüste aus Gold, er saugte von der Milch . . . damit sie ihm ihre Stärke und ihre Macht gebe". Also, wo wir sonst von der symbolischen Krönung hören, ist hier eine feierliche Adoption als Gottessohn des Amun durch dessen Tochter oder Gemahlin getreten[4]). Wir denken dabei an die früher erwähnte Darstellung (unter 4b) im Barkensanktuar von Karnak mit der das Königskind säugenden Göttermutter. Diese Szene geht der Begegnung des Osorkon mit dem Götterkönig voraus, sie gehörte zu den vorbereitenden Riten und wurde

[1]) Unter den zahlreichen Nennungen einer *wśḫ·t-ḥḥjt* nenne ich folgende für die Bedeutung als Vorhof des Tempels besonders deutliche: *Urk.* IV, 346 (Hatschepsut, Der el Bahari): Platz, wo die Weihrauchbäume für Amun eingepflanzt werden sollen. *Urk.* IV, 819 (Thutmosis III., Buhen): an einer Säule der Vorhalle nach dem schmalen Vorhof. *Urk.* IV, 1295 (Amenophis II., Amada): der Pylon soll sich „angesichts" der *wśḫ·t-ḥḥjt* befinden. *Urk.* IV, 1361 und eigene Abschrift (Amenophis II., Elephantine): *wśḫ·t-ḥḥjt r mꜣꜥrḥjt*, also für die Öffentlichkeit bestimmt als Festhof. *Urk.* IV, 1483, 9—10 (Medamud, Amenophis II.) als Aufstellungsort von Ehrenstatuen. Verständlich, daß die Spätzeit diesen Festhof „Hof der Menge (*wśḫ·t-mśꜥw*)" nennt.

[2]) Naville, *Festival-hall of Osorkon* II, pl. 1/2.

[3]) Annaleninschrift am sog. Bubastidentor in Karnak, neu veröffentlicht vom Epigraphic Survey des Oriental Institute Chicago (ed. G. Hughes) in *Reliefs and Inscriptions at Karnak* III (1954). Danach neu übersetzt Kees, *Zu der Annaleninschrift des Hohenpriesters Osorkon*, *MIO* II (1954), S. 353f.

[4]) Unter den Bildern am Bubastidentor findet sich sinngemäß mehrfach schon für den König Scheschonk I. (*a.a.O.* pl. 10, 11), einmal ausdrücklich auf das Sedfest des Scheschonk bezogen (pl. 10), die Darstellung des von einer Götteramme gesäugten Königs. Diese wird entweder als „Hathor zu Gast in Theben" oder gleichbedeutend als „Mut, Herrin des Himmels, Herrin der Götter" (pl. 11) bezeichnet. Dabei assistiert der Königssohn *Jpwṯ* als Hoherpriester. Eine ähnliche Darstellung auf den Namen Osorkons I. *a.a.O.*, pl. 14. In gewissem Sinne gibt sich also auch das Bubastidentor als ein „Jubiläumstor": es führte auch von Süden auf den Festhof vor dem 2. Pylon.

annehmbar an einem vergoldeten Bilde der Kronengöttin in deren angeblichem „Palast" ausgeführt, also zwischen Phase 1/2 der royale montée. Bei dieser symbolischen Adoption als rituellem Empfangsakt und ihrer Stätte am Vortempel denken wir unwillkürlich an die sog. Geburtshäuser der späten Tempel, die ihren regelmäßigen Platz seitlich des Vorhofes hatten, ähnlich dem Tempelpalast oder der Sakristei[1]). Borchardt hat sie überdies nach ihrer Ausgestaltung als Peripteraltempel unter die Verwandtschaft der Empfangskioske und Stationsheiligtümer (Tempel mit Umgang) eingereiht.

Nach diesem langen Umweg sind wir wohl bereit, die Frage nach Platz und Bestimmung der Sesostriskapelle präziser zu stellen.

3. Empfangskiosk und Verkündungsplatz. Eine negative Feststellung soll die Lage klären: Ein allseitig offener Kiosk, wie die Kapelle Sesostris' I. es ist, war kein Sanktuar, das in Ägypten immer ein „Gotteshaus" ist, aber ebensowenig eine Sakristei, ein Ankleideraum, den die mythologische Theorie als ein *pr-wr* und Kronenheiligtum bezeichnet, das außerdem alle Bilder einer Königseinführung als geschlossenen Raum darstellen. An diesem Charakter ändert sich nichts, selbst wenn die Vorrichtung zur zeitweisen Verhüllung des Innern der Kapelle, die Chevrier beobachtet haben will, in dieser Form vorhanden war[2]). Dagegen erfüllte der Jubiläumsbau des Sesostris hervorragend die Erfordernisse eines Erscheinungsplatzes vor aller Öffentlichkeit. Wir könnten ihn uns nur in oder an einem Festhof vorstellen. Auf dieses notwendige Publikum nimmt nun eine früher angeführte Stelle (o. S. 195) der Karnaker Hatschepsuttexte mit den Worten Bezug: „er (Amun) ließ mich sitzen auf dem Horusthron vor den gesamten Königen". Man sucht unwillkürlich nach ihren Statuen oder Bildern im Tempelbereich von Karnak, wo sie der Herrschaftsverkündung am Horusthron beiwohnen konnten. Will man daraufhin den Kiosk des Sesostris kurz entschlossen als eine Verkündigungskapelle der Krönung in den vorausgesetzten Festhof vor dem Gotteshaus stellen, so steigen neue Zweifelsfragen auf, sobald man damit den Textgehalt über die Bestimmung des Baues als eines Erscheinungsplatzes auch für Amun in Einklang bringen will. Lacau hat es abgelehnt, den Kiosk, trotzdem sein Name mitunter direkt mit dem Sedfestthron determiniert ist (s. Abschn. 1), mit dem aus den Sedfestdarstellungen aller Zeiten bekannten doppelten Thronpavillon gleichzusetzen, nach dessen Verlassen durch den König und vor dem Platznehmen auf der Sänfte zum triumphalen Umzug (sog. Schlußprozession) die vierfache Verkündung durch königliche Offizianten nach allen Himmelsrichtungen stattfand[3]). Lacau verläßt sich dabei einseitig auf eine sehr problematische Rekonstruktion von Lauer, der auf einen im Djoserbezirk von Sakkara vorhandenen Sockel einen doppelten Thronpavillon nebeneinandersetzen will[4]). Er läßt unberücksichtigt, daß das „Thronen in den vier Weltgegenden" zum alten Sedfestritual gehörte und nur anschaulich vorgeführt werden konnte, wenn der Thronpavillon, genau wie das Schriftzeichen wiedergibt, gegenständig angeordnet war. Diese Notwendigkeit wird besonders deutlich an der ausführlichen Darstellung am Jubiläumstor Osorkons II. in Bubastis: dort ist der Sedfestthron sogar vervierfacht, damit die Herrschaftsverkündigung vor den versammelten Landesgöttern jeweils von einer Treppe „das Gesicht nach Süden", dann nach Norden, Westen

[1]) Ist es Zufall, daß das bisher einzige sichere Beispiel eines eigenen „Geburtshauses" an einem Tempel des NR ausgerechnet am Tempel der Göttermutter Mut in Karnak bezeugt ist? Typologisch weicht es allerdings von den späteren Anlagen vollständig ab: Borchardt, *Ägypt. Tempel mit Umgang*, S. 6 mit Abb. 1 (ramessidisch); zu den Geburts- und Beschneidungsbildern Pillet, *ASAE* 52, (1952/54), S. 77f.

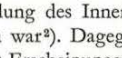
[2]) Lacau-Chevrier *a.a.O.*, S. 10.

[3]) v. Bissing-Kees, *Re-Heiligtum* II, Bl. 16/17, dazu Text III, S. 10f.

[4]) *A.a.O.* S. 18 mit fig. 5 = Lauer, *La pyramide à degrés* I, S. 145, fig. 146.

und Osten erfolgen konnte[1]). Wie Borchardt zuerst erkannt hatte, entspricht diese Darstellung dem „oberägyptischen" Teil der alten Darstellungen[2]). Demnach war ursprünglich sogar eine vierfache Verkündigung gesondert für den ober- und unterägyptischen König vorgesehen!

Wenn also Name und bauliche Ausführung des Sesostriskioskes bestens zur Bestimmung eines „Horusthrones" beim Sedfest paßt, im Wege zu stehen scheint trotzdem die Erklärung der Dedikationstexte als Erscheinungsplatz für Amun und dazu die Einrichtung des Baues mit einem fast raumfüllenden Untersatz, der ausreichenden Raum für einen Königsthron nicht bietet. Borchardt hatte ihn daher konsequent aus der ursprünglichen Anlage ausschließen wollen.

Aber vielleicht müssen wir wieder auf Unterschiede achten, die örtliche Verhältnisse auch den Sedfestriten auferlegten, entsprechend dem, was wir über Gleichheit in der dogmatischen Fiktion bei weitgehender Verschiedenheit der wirklichen Handlungen zwischen den Riten des  und einer echten Königseinführung feststellten. Inmitten der Pfeilervierung steht also heute als Ersatz für das verlorene, nach Chevriers Versicherung laut Standspuren (S. 7 und Abb. 1 auf S. 9) in den Größenverhältnissen übereinstimmende Original Sesostris' I. ein tischartiger Untersatz aus dunklem Granit, den Amenemhet III./IV. gestiftet haben. Sie bezeichnen ihn als ein *śḫś*  „damit er (Amun) darauf Platz nehme (*r ḥtp śt-f*)"[3]), ein Requisit, wie es Thutmosis III. unter seinen Feststiftungen für Karnak nennt und abbildet (*Urk.* IV, 635; Sethe: *Kapellenuntersatz*), und wie es recht ähnlich jüngst von den Karnaker Architekten im Hinterhaus des Chonstempels, wiederum unter einem von vier Pfeilern getragenen Himmel, restauriert worden ist[4]). Man sollte es nicht einen „Altar" nennen, denn damit verbinden wir die Vorstellung eines Gabentisches. Dagegen war ein *śḫś* ein Untersatz, der etwas tragen sollte, einen Götterschrein, oder eine Götterbarke oder eine Statue. Das hängt von den Kulterfordernissen und den Raumverhältnissen ab. In unserem Falle ist es eine Nebenfrage der Kultformen der 12. Dynastie, ob der Sockel zum Absetzen einer Barke oder eines Statuenschreines oder eines Götterbildes bestimmt war, die Hauptsache ist, der Gott sollte hier Platz nehmen und darauf „erscheinen". Das sagen die Weihinschriften ausdrücklich (s. o. Abschn. 1). Nur am Rande sei daher bemerkt, daß die innere Pfeilerstellung, also der eigentliche Kiosk, nur etwa 2,40 m lichten Raum bot, gegenüber 3,10 m bei dem erwähnten Vierpfeilerraum im Chonstempel (hinter dem Barkenzimmer!) und etwa 5,25 m bei dem ursprünglich von Hatschepsut geplanten, ebenfalls noch viereckigen „Barkenzimmer" im alten Tempel von Medinet Habu[5]). Man wird sich also eher eine Statue, wie eine solche des Amun-Min getragen von einem „Gottesvater" und begleitet vom König, wahrscheinlich also ebenfalls zum Sedfest gestiftet und geweiht, dargestellt wird[6]), als nach Art der Stationstempel des NR die Götterbarke des Amun hier niedergesetzt vorstellen. Daß der Bau zum Einbringen von transportablen Bildern eingerichtet war, beweist die Ausgestaltung beider Zugangstreppen mit einer Rampe in der Mitte. Auch das scheint zu den Bildern des Sedfestthrones nicht recht zu passen.

Aber, es handelt sich in Karnak gar nicht um das wirkliche Sedfest Sesostris' I., höchstens um eine symbolische Wiederholung, bei der wesentliche Zeremonien ausfielen oder nur ange-

[1]) Naville, *Festival-hall*, pl. 2.

[2]) Borchardt, *ZÄS* 61, S. 30f. mit Bl. IIa zu *Re-Heiligtum* II, Bl. 23, vgl. *Re-Heiligtum* III, Text, S. 13.

[3]) Auffindung und Weihinschrift Pillet, *ASAE* 24, S. 65f.

[4]) Hammad, *ASAE* 54 (1956), S. 47f. Nach den beschränkten Raumverhältnissen (etwa 3 m Tiefe) ist mir auch hier ein Untersatz für ein Götterbild wahrscheinlicher, als ein Untersatz für eine Barke.

[5]) U. Hölscher, *The temples of the Eighteenth Dynasty* (*Excavation of Med. Habu* II), S. 47, fig. 41.

[6]) Hierzu Lacau, S. 58 (pl. 13) und zur Anwesenheit einer Königsstatue bes. § 136/140.

deutet wurden, außerdem nicht mit der Person des Königs, sondern eher mit einer stellvertretenden Statue, die bei dieser Gelegenheit geweiht und symbolisch „gekrönt" wurde. Tatsächlich finden sich in der Bebilderung des Kioskes Hinweise auf Mitwirkung einer Statue des Königs als Partner des Gottes, allerdings gerade nicht des Amun, sondern ausgerechnet des Totenherrschers Anubis „an der Spitze der Gotteshalle" bzw. seiner fetischartigen Symbole, einem wuchtigen  -Szepter, das in einem Tragegestell aufgerichtet ist, und dem *Imj-wt*. Ich will nicht allzuweit in die Geschichte des Sedfestes abschweifen. Doch sind zum Verständnis zwei Feststellungen notwendig:

1. Das Symbol des *Imj-wt* spielte seit alters bei Sedfestbildern eine besondere Rolle als Verleiher des  -Szepters an den König, vor dessen Thronsitz es aufgerichtet ist[1]). Also war es nicht a priori Symbol eines Totengottes.

2. Der uralte Trabant des Königs, der „oberägyptische" und der „unterägyptische" Upuaut übernimmt mit jenem Anubis auf einer merkwürdigen Darstellung an der Ameniritis-Kapelle in Medinet Habu die oft erwähnte Rolle der „vierfachen Verkündigung" (*m3ḏ sp 4*) der Herrschaftsübernahme nach den vier Weltgegenden, vorgeführt unter Platzwechsel der beiden Akteure und mit entsprechenden Worten und zwar am Tage der Tempelweihe[2]). Also genau das, was wir als Höhepunkt bei der Vorstellung des neuinthronisierten Königs fanden. Wie J. Leclant kürzlich bei der Besprechung von solchen Jubiläumsbildern (und Jubiläumstoren) an Kapellen von „Gottesweibern" der Spätzeit gezeigt hat, bedienten diese hohen Damen sich bewußt der traditionellen Königssymbolik, dabei auch des Sedfestkomplexes[3]).

3. Der Speichervorsteher Chaemhet erwähnt als besondere Ehrung, daß er beim 1. Sedfest Amenophis' III. die Rolle des „Propheten des Anubis" spielen durfte[4]). Früher konnten wir uns gerade über diese Rolle beim Sedfest keine rechte Vorstellung machen.

Für unsere Zwecke genügt, daß wir es hier mit einer Sonderform der Verkündung der Neuinthronisation zu tun haben, die dieselbe Inszenierung voraussetzt wie die Begegnung mit dem Götterkönig selbst. Für die Rekonstruktion der Riten aber ist die Feststellung der Mitwirkung einer Statue des Königs als seines Platzhalters wichtig. Übertragen wir das auf die Begegnung mit Amun am Platz des „Erscheinens" auf dem „Horusthron", dann gewinnen wir im beschränkten Raum des Kioskes den Platz für beide Partner: es begegnen sich also am „Untersatz" (*ỉḫ3*) im Mittelbau eine Statue des Gottes und eine eingeführte Weihestatue des Königs. Damit entsteht tatsächlich jenes Bild, das die Königseinführung in den kanonischen Darstellungen der royale montée und entsprechend die Darstellungen vom Empfang des Königs in Stationsheiligtümern der Hatschepsut in Karnak bieten: vor dem thronenden Gott steht oder kniet der neuinthronisierte König, das Gesicht nach vorwärts, also nach außen, nicht zum Gott gewandt, während Offizianten in Göttergestalt der symbolischen Kronenaufsetzung assistieren und der Götterherold Thot das tut, was in den echten Sedfestbildern bestimmte Würdenträger (der  und ) zu tun hatten, den Herrschaftsantritt in alle vier Weltteile zu verkünden.

[1]) Z.B. v. Bissing-Kees, *Re-Heiligtum* II, Bl. 4, 10, 12. Sedfest Phiops' II. Kees, *Kulturgeschichte*, Abb. 51 (Architrav *Cairo CG* 1747); zur theologischen Bedeutung Kees, *ZÄS* 71, S. 154.

[2]) v. Bissing-Kees *a.a.O.*, III, S. 12 und ausführlicher (nach eigener Abschrift) in den Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum, *AAW* München 32, 1; 1922, S. 100.

[3]) Robichon u. Gen., *Karnak-Nord* IV. S. 127f.; dort auch über das Ineinandergehen des Rituals des Sedfestes mit dem Gründungsritual.

[4]) Kees, *Das Priestertum im ägypt. Staat*, S. 40/41.

Um hierbei den realen Vorgängen des Rituals nahezubleiben, sei eine weitere Parallele angeführt: Auf der Außenwand des Barkenzimmers Thutmosis' III. im alten Tempel von Medinet Habu findet sich eine Replik der Verkündigungsszene, die wegen der beigeschriebenen Sprüche aufschlußreich ist. Ich hatte sie erstmalig zur Erläuterung der Sedfestdarstellungen im Sonnenheiligtum des Neuserrê nach eigenen Abschriften verwertet[1]). Dort ist nun so unzweideutig eine Königsstatue als Inthronisationsobjekt vorausgesetzt, daß Sethe diese Texte (aus der Zeit der Pyramidentexte) später geradezu als „das alte Ritual zur Stiftung von Königsstatuen bei der Einweihung eines Tempels" bezeichnete[2]). Ich meine, hier schließt sich der Kreis: Ort der Handlung die Vorhalle des Barkenzimmers im Tempel (auch dies ein Tempel mit Umgang), Objekt eine neugeweihte Königsstatue in einem neugeweihten Tempelteil („das Haus seinem Herrn übergeben"). Beim Kiosk des Sesostris besteht nur der Unterschied, daß der Begegnungsort als Tempelteil architektonisch verselbständigt ist, wobei die Auffassung von bestimmten Barkenheiligtümern als temporäre Stationsheiligtümer bei großen Festen das einigende Band bleibt. Auch diese konnten für Einführungs- und Verkündigungsakte dienen, allerdings nach Maßgabe besonderer Festrituale.

4. Die Doppelseitigkeit des Tempels. So sehr Lacau die Zweckverwandtschaft des Sesostriskioskes mit dem Jubiläumsthron des Königs ablehnt, so stark unterstreicht er die Einzigartigkeit seiner Teilung in zwei von Westen und Osten über Rampen zugängliche Hälften, die nur im Zentrum, dem „Untersatz" (Altar) einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten. Die Trennung in eine West- und eine Osthälfte ist nach der Anordnung der Bilder samt Beschriftung evident[3]). Hinsichtlich der Einzigartigkeit der Anlage sind dagegen Einschränkungen notwendig. Mindestens das von Thutmosis III. gelegentlich der Wiederholung seines Sedfestes erweiterte Stationsheiligtum für die Barke des Amun zwischen heiligem See und dem südlichen Vorhof der 18. Dynastie (zwischen Pylon 7 und 8) war doch ebenfalls zweiseitig (Tf. XV, 1). Allerdings war ein Umdrehen der Barke im Innern technisch unmöglich, so daß für den Empfang eines kultausübenden Besuchers nur eine Vorderseite bestand, so lange die Barke im Innern ruhte[4]). Ob andererseits ein Kultbild des Amun, das auf dem Sockel im Kiosk niedergesetzt war, zum Empfang eines Besuchers von der Gegenseite her umgedreht werden konnte, und wie dies bewerkstelligt wurde, — diente dazu etwa die von Chevrier angenommene Verkleidungsvorrichtung? —, das zu beantworten, fehlt uns die Kenntnis der Inszenierungsvorschriften. War dies mit Rücksicht auf die Größe des Tragsessels für die Kultstatue untunlich, mußte auch sie einen neuen Eintritt von außen nehmen, und das ist das Wahrscheinlichere. Dann verringerte sich der angebliche Unterschied der baulichen Anlage des Kioskes gegenüber den Stationsheiligtümern bis auf einen Punkt: Die Stationsheiligtümer hatten zweckbedingt ihren Zugang

[1]) v. Bissing-Kees, *Re-Heiligtum* III, S. 11f. und Untersuchungen zu den Reliefs S. 100f. (die Texte leider mit Druckfehlern und Entstellungen).

[2]) Sethe, *ZÄS* 70 (1934), S. 51f.

[3]) Vgl. die Aufgliederung *a.a.O.*, S. 14, fig. 2.

[4]) Zum Barkenheiligtum vgl. Legrain, *BIFAO* 13, S. 28f., Plan: Borchardt, *Ägypt. Tempel mit Umgang*, Bl. 19 (H. Ricke). Nach Legrain wäre die östliche Tür nach der Seeseite zu schmal zum Herausführen der Barke, so daß dieses immer durch die Vordertür erfolgen mußte. Zur Baugeschichte *Urk.* IV, 595, 852. Borchardt *a.a.O.*, S. 90f. (33. Regierungsjahr?). Da nach Chevriers Angaben die Längenmaße der aus Alabaster gearbeiteten Barkenschranken (rund 7 m) mit denen des wiederaufgebauten Barkensanktuars, das der Baumeister Enene zur Feier des 1. Sedfestes Amenophis' I. begonnen hatte, übereinstimmen, ergäbe sich die Möglichkeit, daß dieses ein Vorläufer des Stationsheiligtumes Thutmosis' III. war. Weiteres zu den Bauten Amenophis' I. S. 213. Zur Doppelseitigkeit anderer Tempel mit Umgang außerhalb von Theben s. Borchardt *a.a.O.*, Bl. 21 (Elephantine); Bl. 22 (Kuban).

von der Prozessionsstraße her (BORCHARDT bezeichnete sie daher gelegentlich als „Landungstempel"), so daß die eingebrachte Barke in dieser Richtung ihren Ruhepunkt auch wieder zu verlassen hatte. Nach der anderen Seite konnte nur ein Kultbild die Barke verlassen, sofern ein Allerheiligstes hinter dem Barkenzimmer lag, wie z. B. im großen Amonstempel von Karnak, in Medinet Habu oder im Stationsheiligtum am Muttempel. Im Kiosk aber wird man sich die im Ritual verlangte vierfache Verkündigung (nach Süden, Norden, Osten und Westen) praktisch so vorzustellen haben, daß sich der König (bzw. seine Statue) je einmal in der oberägyptischen Krone und in der unterägyptischen Krone, je einmal von Westen und einmal von Osten dem Gotte darin nahte, und die Offizianten dabei die Verkündigung viermal wiederholten.

Weiter scheint es mir zum Verständnis der Doppelseitigkeit des Empfangskioskes notwendig zu berücksichtigen, daß die Gesamtanlage des Amonstempels von Karnak dasselbe Doppelgesicht trägt: einmal hingewendet nach dem Nil, also gegen Westen, das andere nach Osten zur aufgehenden Sonne. Der „Rücktempel", wie er meist behelfsmäßig genannt wird, war von Hatschepsut und Thutmosis III. mit Obelisken (2 + 1) ausgeschmückt[1]), besaß allerdings niemals Pylone. Aber Ramses II. vergrößerte ihn um eine Vorhalle und Taharka schmückte ihn ebenso mit kioskartigen Vorbauten, wie den Festhof vor dem Westpylon (Nr. 2). Alle wesentlichen Tempelteile sind also wiederholt, zwar in bescheidenerem Ausmaß, aber doch genug, um ihre Notwendigkeit anzudeuten. Allerdings fehlte im Osten ein Barkenzimmer, dort gab es keinen wirklichen Landeplatz, und ob der alabasterne Schrein der 18. Dynastie, der heute den Mittelraum zwischen den Resten der Hatschepsutobelisken einnimmt (Tf. XV, 2), an seinem ursprünglichen Platz steht, und ob die gesamte Rückkapelle durch die Umfassungsmauer zwischen ihr und dem Festtempel Thutmosis' III. ohne jede Verbindung abgetrennt war, ist unsicher. Kennzeichnend aber für die vollkommene Hilflosigkeit, mit der man bisher diesem Osttempel gegenüberstand, ist die Erklärung im Baedeker (1928), — anscheinend die einzige, die überhaupt versucht wurde, — als Heiligtum Thutmosis' III., „das wohl dem Totenkult des Königs und seiner Schwester Hatschepsut geweiht war". Ich könnte mir keinen unpassenderen Platz für einen Totenkult denken, als diese gegen Osten offene Kapelle!

Baulich ist sie erst in jüngster Zeit gründlich untersucht worden. A. VARILLE, dem die epigraphische Aufnahme zufiel[2]), spricht richtiger von der „Ostkapelle" und vermutet in der fragmentierten Figur des Gruppenbildes im Alabasterschrein Thutmosis' III. nicht wie STEINDORFF und BORCHARDT Hatschepsut, sondern Nechbet (Tf. XV, 2), während sich eine halb zerstörte weitere Statuengruppe im südlichen Seitenraum als eine umgearbeitete Gruppe der Hatschepsut mit einem sitzenden Amun (pl. 16) erwies. VARILLE, der als „Symbolist" ein feines Gefühl für innere Zusammenhänge hatte, charakterisiert den Osttempel als „la contrepart orientale du sanctuaire principal" des Festtempels, das den Abschluß der West-Ostachse bildete, hat also den Charakter des Doppeltempels herausgefühlt.

Die Festhalle Thutmosis' III. Mit dieser Erkenntnis gewinnt der sog. Festtempel Thutmosis' III. als „Mittelhalle" (*ḫrj-ỉb·t*), so wird sie in den Weihinschriften genannt, gesteigerte Bedeutung. Vier wesentliche Anhaltspunkte wurden zu ihrer Bestimmung im Festritual mehrfach richtig hervorgehoben:

[1]) Zum einzelnen Obelisken Thutmosis' III. im Osttempel (Lateranobelisk) s. *ASAE* 50, S. 257f. mit Plan auf S. 270 = VANDIER, *Manuel d'archéol.* II, fig. 436. Zur Zeit Ramses' II. war dort eine Art Sonderheiligtum mit dem Obelisken als Abschluß entstanden, d. h. in der alten Grundidee der heliopolitanischen Sonnenheiligtümer mit Richtung nach Osten.

[2]) *ASAE* 50, S. 137f. Plan auch bei BORCHARDT, *Ägypt. Tempel mit Umgang*, Bl. 15 (H. RICKE).

1. Architektonisch ist sie als Nachbildung einer Sedfesthalle in Stein eine einmalige Schöpfung, darin vergleichbar den Djoserbauten in Sakkara.

2. Auf ihre Bestimmung als Ort von Sedfestzeremonien weist die Häufung spezieller Bilder aus dem Sedfest (Schlußprozession, Opfertanz u. a.) in südlichen Nebenräumen[1]).

3. Da ein Nebengemach in der Südwestecke der Halle die Karnaker Königstafel enthielt[2]), außerdem dort oder in der Nähe Statuen von früheren Königen gefunden wurden, müssen die königlichen Vorfahren bei dortigen Feierlichkeiten als Zuschauer benötigt worden sein.

4. Der Festtempel, vor allem die „Mittelhalle" selbst, hat bei Priestereinführungen noch in der 21./22. Dynastie eine Rolle gespielt[3]). Manche Erinnerungsschriften dorther nennen *ỉḫ-mnw* samt seinem zugehörigen Allerheiligsten, das man als  bezeichnete[4]), als den Ort, wo dem neueingeführten Amonspriester die kosmischen Geheimnisse des Gottes offenbart wurden. „Es ist der Himmel" oder „der Horizont des Himmels" selbst. Dort darf sich der Eintretende zuerst als „der die Türflügel des Himmels öffnet" bewähren und „das Geheime des strahlenden Horus (der Sonne)" schauen, sicherlich bei Öffnung des an die Festhalle nach Osten anschließenden Sanktuars. Die Mittelhalle muß also der Ort gewesen sein, wo der Gott den theoretisch vom König (praktisch einem königlichen Beauftragten) „eingeführten" Priester begrüßt und seine Ernennung anerkennt. Für neueingeführte Staatsbeamte, z. B. den Vezir, gilt das Gleiche[5]). Eine solche Einführung ist vom Zeremoniell aus gesehen eine Abart der royale montée, sie wird auch mit dem gleichen Kennwort (*ḥs*) bezeichnet. Nur die Personen des Einführenden wechseln: dort Priester in Götterrollen, hier ein königlicher Beauftragter als Stellvertreter des Königs, in Ausnahmefällen bei Höchstgestellten (Hoherpriester, Vezir) der König selbst.

P. BARGUET hat nun die Vermutung ausgesprochen[6]), daß der Schauplatz der legendären Berufung des jungen Thutmosis[7]), der zwar als Inmutef im Amonstempel diente, aber noch nicht als „Prophet" eingeführt war, zum Königtum gelegentlich einer Festprozession des Gottes in Karnak, oder genauer gesagt, der Ort der Verkündung (Ziel der Einführung), der Festtempel Thutmosis' III. war. Nüchtern betrachtet wäre das ein arger Anachronismus, denn in den Jugendjahren Thutmosis' III. (unter Hatschepsut) stand die Festhalle *ỉḫ-mnw* noch gar nicht, mindestens nicht in der heutigen Form (Zeit nach dem 1. Sedfest Thutmosis' III.). Aber darin hat BARGUET recht, die Phraseologie im Bericht Thutmosis' III. entspricht völlig der der genannten Priestereinführungstexte: „Er (Amun) öffnete mir die Türen des Hohen (Himmels),

[1]) PM II, S. 42/43: Corridors V—VI vgl. KEES, *ZÄS* 52, Taf. 7/8 (Opfertanz). v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III, Beibl. A (Schlußprozession). *LD* III, 36b (Bogenschießen des Königs mit Horus und Seth) u. a.

[2]) PM *a.a.O.*, Plan S. 40.

[3]) Am klarsten der Bericht aus dem 11. Jahre Takeloths II. auf Block aus der Festhalle, jetzt im Louvre, PIERRET, *Inscriptions* II, S. 89 = *LD* III, 255i = BRUGSCH, *Thesaurus* S. 1071f, zuletzt behandelt und übersetzt KEES, *Das Priestertum im äg. Staat* (1953), S. 254f.; vgl. auch EB. OTTO, *Topographie des theban. Gaues*, S. 28 zu den Lokalbezeichnungen.

[4]) Einführungsinschrift auf einer Sandsteinbasis Kairo J. 36493, gefunden in der Nähe des Festtempels, mangelhaft veröffentlicht von LEGRAIN, *RT* 22, S. 55, Nr. 7, verewigt die im 39. Jahre Scheschonks III. noch unter dem Pontifikat des Prinzen Osorkon erfolgte Einführung eines Vezirs (mit nicht sicher lesbarem Namen) im Festtempel (collat.).

[5]) S. Anm. 4 und die Darstellung der Einführung des Vezirs Useramun durch den König. KEES, *Kulturgeschichte*, S. 181 nach Zeichnung von DAVIES.

[6]) *BIFAO* 52, S. 152, Anm. 2.

[7]) *Urk.* IV, 157f.: der Bericht stammt nach SETHE *a.a.O.*, S. 155 nach dem Platz seiner Anbringung aus der Zeit nach dem 30. Jahr Thutmosis' III., vielleicht erst aus dem 42. Jahr.

er öffnete mir die Türen seines Horizontes. Ich flog zum Himmel empor als göttlicher Falke und sah seine Gestalt im Himmel . . ., ich sah die Gestalt des Horizontischen (Harachte) auf seinen geheimen Wegen im Himmel". Das zielt auf Amun-Rê in seiner Form als heliopolitanischer Rê-Harachte, die besonders zum Osttempel paßte. Lag doch auch das Sonderheiligtum des Rê-Harachte mit dem offenen Altarhof nach heliopolitanischem Vorbild nordöstlich anschließend an den Festtempel. Um solche Finessen des Rituals in ihrer Tragweite zu beurteilen, fehlen uns noch weitgehend die Grundlagen, solange nicht die Bedeutung der einzelnen Räumlichkeiten im Tempel klargestellt ist.

Wir wollen uns vorerst begnügen, festzustellen: War die Mittelhalle des Festtempels *3ḫ-mnw* der Ort der zeremoniellen Begegnung und symbolischen Investitur — oder sagen wir angesichts der Doppelgesichtigkeit des Karnaktempels und der gesamten ägyptischen Dogmatik vorsichtiger ein Ort dafür —, dann ergibt sich eine Erklärung für die Anbringung von Sedfestdarstellungen Thutmosis' III., aber auch für die Anwesenheit der königlichen Ahnen als erbetene Zeugen der Herrschaftsverkündigung (vgl. Hatschepsut: „Er ließ mich sitzen auf dem Horus-Thron vor den gesamten Königen."). Hier im größeren Maßstab der Festhalle wiederholte sich, was sich auf dem beschränkteren Raum der Sesostriskapelle zusammendrängen mußte. Ich sagte daher „vorsichtiger ein Ort" für Begegnungen, denn zweifellos fanden solche auch, je nach dem, was das Ritual für spezielle Feste vorschrieb, an anderen heiligen Stätten des Tempelbereiches statt: etwa an Stationsheiligtümern an einzelnen Prozessionstagen, aber auch am Barkenheiligtum des Haupttempels, dem „großen Sitz" des Amun. Dort könnte man sich keinen auch architektonisch passenderen Ort für Begegnungsszenen denken, als den von Thutmosis III. (nach Borchardt erst im 46. Regierungsjahr) nach Art eines Empfangspavillons angelegten und nicht zufällig mit den riesigen Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten an den granitenen Tragepfeilern geschmückten Kiosk vor dem zentralen Barkenheiligtum.

Tatsächlich wird dies Barkensanktuar, das zur Zeit der Hatschepsut (= rote Kapelle) und Thutmosis' III. den Namen „Lieblingsplatz (*šṯ-ḥb*) des Amun" führte[1]), ein Bau, den Hatschepsut errichtete, und den Thutmosis III. zunächst auf seinen Namen usurpierte (bis er ihn abreißen ließ und im 30. Jahr [1. Sedfest] durch einen Bau aus Sandstein, dann im 46. Jahr durch ein Granitsanktur ersetzte), auf Blöcken dieses Baues als Ziel der royale montée genannt: „Hinein- und herausgehen, einführen den König in den Tempel (der Makarê) Lieblingsplatz des Amun". Und andere Zielsetzungen treffen wir, als jüngere Zeiten wieder neue Bauteile zufügten und auf ihren Namen benannten: immer will der König dem Gott gerade in „seinem "Tempel begegnen, das ist menschlich und sachlich (Tempelweihe) verständlich. Den neuen Gegebenheiten mußte sich das Ritual anpassen. Mochte Amun seine Zeichen für den König unter Thutmosis III. in der Festhalle oder im Pavillon vor dem Barkensanktuar vollziehen, so in der Ramessidenzeit in der hypostylen Halle namens *3ḫ NN m pr-Imn*[2]). Für unsere letztlich auf den Sesostriskiosk

[1]) Ch. Nims, *Places about Thebes*, *JNES* 14 (1955), S. 113 mit Inschr. 4a/4b von Hatschepsutblöcken, z. T. (4b) nachträglich auf den Namen Thutmosis' III. (Rasur) geändert, vgl. die Nennung *Urk.* IV, 167, bez. als „heiliges Adyton (*ḥmt*)" und erklärt als „sein großer Sitz wie der Horizont des Himmels, aus Sandstein vom roten Berg" d. h. aus Quarzit vom Gebel ahmar = dem Material der „roten Kapelle" der Hatschepsut! Borchardt, *Baugeschichte des Amonstempels* (*Unters.* 5, 1; 1905), S. 29 und Plan Abb. 19 hatte ein Barkensanktuar aus den Zentralbauten Thutmosis' III. überhaupt eliminiert, berichtigt in *Tempel mit Umgang* (1938), S. 85 f. zu Bl. 18 „Kapelle mit Pfeiler-Umgang in der Mitte des Amonstempels von Karnak".

[2]) So z. B. auf der Darstellung der royale montée Sethos' I. L*D* III, 124d = Moret, *Royauté*, pl. II. Der den König inthronisierende Amun wird ausdrücklich als „Amun-Rê, Herr der Länderthrone, zu Gast im Tempel (*ḥt-nṯr*) *3ḫ-Seti-Maiamun m pr-Imn*" bezeichnet. Die Darstellung befindet sich im hypostylen Saal an der Rückwand des Pylons 2.

ausgerichtete Fragestellung haben wir jedenfalls genügend Zeugen für eine Doppelgesichtigkeit des Gesamttempels in Karnak gewonnen.

5. Folgerungen für den Tempel der 12. Dynastie. Wenn aus den vorangehenden Erörterungen Rückschlüsse auf die Anlage des Tempels der 12. Dynastie und den Platz des Kioskes abgeleitet werden sollen, so ist wegen der Fundumstände der meisten zutage gekommenen Bauteile und der Unsicherheit des Befundes im sog. Hof des MR größte Vorsicht geboten[1]). Alle Beobachtungen unterliegen einem starken Vorbehalt hinsichtlich ihrer Schlüssigkeit. Trotzdem scheint beachtenswert, daß auch andere Bauteile des MR die bei dem Kiosk Sesostris' I. gesicherte Doppelseitigkeit verraten. Dies gilt besonders für den Granitschrein mit dem Namen Sesostris' I., den Pillet im Untergrund des Vorhofes hinter dem Südpylon der 18. Dynastie (Nr. 7) gefunden hat[2]). Nach den Ausradierungen hatte dieser im Gegensatz zum Kiosk noch zur Zeit Amenophis' IV. sichtbar gestanden und wurde in der Restaurationszeit flüchtig überholt. Schon Pillet war die anscheinende Regelwidrigkeit aufgefallen, daß die Königsfigur an den Außenwänden des Naos „von hinten" auf den Gott zukommt! Er schloß daraus, daß der normale Zugang entgegengesetzt zur Naosöffnung erfolgt sein müsse. Die Architekten von Karnak versichern, daß der Granitschrein auf die Standspuren passe, die auf der Oberseite eines Alabastersockels, der am Ostende des Hofes des MR gestanden zu haben scheint, eingetieft sind[3]). Auch dieser trug eine Weihinschrift Sesostris' I. Der Naos blickte also nach Westen und die drei Türschwellen im Hofe führten auf ihn zu. Waren aber diese Westtore der einzige Zugang, dann wäre die regelwidrige Bildstellung unerklärlich. Man muß also annehmen, daß sie bereits auf einen Ostsektor (Gegentempel) bezogen war, ja daß die Ostorientierung dogmatisch als die wesentliche galt. Man kann sie nur mit der Geltung des Amun als Ebenbild des heliopolitanischen Rê-Harachte erklären, auf der die gesamte Dogmatik des Amun als solarer Götterkönig aufgebaut war, eine Gleichsetzung, die auch auf dem Kiosk betont ist[4]). Das Doppelgesicht des Reichstempels war also bereits bei seiner Begründung aus dem Kompromiß zwischen der Öffnung des Tempels nach Westen als Zugangsweg vom Nilufer und der vom Dogma gewünschten Ostachse, die der aufgehenden Sonne einen Weg zum Allerheiligsten öffnete, entstanden. Die Anlage des besonderen Atonheiligtums im östlichen Vorgelände des Amonstempels[5]) wäre dann eine letzte Konsequenz dieser Forderung.

Lag im MR eine Art Osttempel auf dem Gelände des späteren Festtempels Thutmosis' III., etwa in Gestalt eines eigenen Festhofes, dann wäre zwar ein einleuchtender Grund für die Anlage Thutmosis' III. gefunden, für die Ansetzung des Festkioskes Sesostris' I. aber wenig gewonnen. Trägt er doch die Doppelgesichtigkeit in sich. Auch er muß also eine ortsbedingte Kompromißlösung sein, deren Angelpunkt gewiß in der Lage des temporären Residenzpalastes als des Ausgangsortes aller Begegnungen mit dem Gott zu sehen ist. Und dieser Palast war, das sahen wir aus den Hatschepsutberichten am deutlichsten, an die Nähe des Nilufers als Landeplatz gebunden. Dieser praktische Gesichtspunkt mag für die Architekten ausschlaggebend

[1]) Pfosten und Reste von 16kantigen Pfeilern im Westteil des Hofes des MR mit Beschriftung Sesostris' I. von einer Vorhalle? L*D* Text III, S. 28 „als S. M. in Theben saß beim Begehen der Festlichkeiten des Amun". Nennung des Jahres 20 auf einem Architrav *a. a. O.*, S. 29 (Sandstein!). Nachuntersuchung im Hofe Chevrier, *ASAE* 47, S. 175/77; 49, S. 12, 257 f.

[2]) *ASAE* 23, S. 143 f., jetzt im Kairiner Museum.

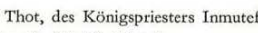
[3]) Pillet *a. a. O.*, S. 155 f. mit fig. 4/5.

[4]) Lacau *a. a. O.* § 275, 488; zur Dogmatik des Amun als Abbild des Rê-Harachte Kees, *Götterglaube* S. 346 und zum Sonderheiligtum des Rê-Harachte Kees, *Orientalia* 18 (1949), S. 427 f. (mit Abb.). L. Christophe, *ASAE* 52, S. 254 (ramessidische Erneuerungen).

[5]) Vorberichte von Chevrier, *ASAE* 26, S. 121 f.; 27, S. 143 f.

gewesen sein, er mußte den Begegnungskiosk in einen „Festhof" hineinstellen, der dem Tempelpalast benachbart lag, also von Westen her seinen Hauptzugang hatte. Am westlichen Eingang des Kioskes konzentrieren sich tatsächlich Einführungs- und Begrüßungsszenen durch göttliche Offizianten (Thot, Inmutef, Oberarzt)[1]).

6. Zukunftsprobleme. Bei alledem bleiben ungelöste Probleme genug. Erst Amenophis III. hatte die Gesamtheit der Bauteile des Kioskes in die Fundamente seines 3. Pylones verbaut, derselbe, der die Massen des Barkensanktuars der Hatschepsut und vieler anderer Tempelteile seiner Vorgänger endgültig unter die Erde gebracht hat. Daneben steht der südliche Vorhof (Nähe des 7. Pylons) als Fundort von Bauteilen Sesostris' I.[2]). Man stellte sich meist vor, daß vor den Kernbauten der 18. Dynastie, d.h. vor dem 4. Pylon, ein Platz, auf den die Feststraße vom Muttempel (Südachse) leitete, als Festhof mit zahlreichen Stationsheiligtümern, darunter vielleicht der Kiosk des Sesostris, bestanden habe[3]). Aber was geschah in der Zwischenzeit vor Thutmosis I.? Am selben Platze hatte vor Jahren (1905) Borchardt einen Tempel Amenophis' I. angenommen, der in der Achse der Südpylone (Feststraße zum Muttempel) gelegen hätte[4]). Unterdessen hat sich herausgestellt, daß das aus Bodenfunden von Chevrier heute im „Musée" von Karnak neben dem Kiosk des Sesostris wiederaufgebaute alabasterne Barkensanktuar, dessen Erbauung sich der Architekt Enene in seinem Grabe rühmt, nach seinem Namen *Mn-mnw-'Imn* noch unter Hatschepsut gestanden haben muß und als Stationsheiligtum für die Amonsbarke diente[5]). Jedenfalls hat Hatschepsut es auf ihrer Quarzitkapelle, die sie unter dem Namen „Herzenssitz (Lieblingsplatz) des Amun" scheinbar auf den Platz des heutigen zentralen Barkenzimmers setzen ließ, noch abgebildet. Und, wie Nims bemerkt, hat Thutmosis III. dieselbe zunächst auf seinen Namen usurpiert[6]), bis er sie schließlich durch ein Barkenzimmer aus Granit (Vorgänger und Vorbild der von Philippos Arrhidaios restaurierten) ersetzte. Da überdies nach Chevriers Aussage wenigstens die Längenmaße des Alabastersanktuars des Enene mit den alabasternen Cellawänden des Stationsheiligtums, das Thutmosis III. zwischen heiligem See und südlichem Festhof wiederum zur Feier eines Sedfestes weihte (Tf. XV, 1), übereinstimmen[7]), bestünde, wie schon gesagt, die Möglichkeit, daß der Bau des Enene ein Vorgänger dieses Stationsheiligtums war. Jedenfalls kommt es als zentrales Barkenzimmer des Haupttempels der 18. Dynastie danach nicht mehr in Frage, und der Vorgänger der Quarzitkapelle der Hatschepsut bleibt wieder unbekannt.

[1]) Lacau S. 58f. zu den Szenen 3—4 (pl. 13) mit den Figuren des Thot, des Königspriesters Inmutef und des „Oberarztes", dort auch der Szenentitel  (§ 118). *Ntrj śmtj* ist Synonym zum Reichsheiligtum als Ort der oberägyptischen Kronengöttin Nechbet (so § 94, 338, 360, 367, 415). Vgl. „Eingehen" (*ḥtp*) in das  (mit vorgesetztem Hof) beim Sedfest *Re-Heiligtum* II, Bl. 9, Nr. 20; Bl. 19, Nr. 45a und 22, Nr. 52 (Ende der Schlußprozession: dort wird das Sedgewand abgelegt, also = Sakristei). In der 12. Dynastie könnte der vorgesehene Ruheplatz des Königs praktisch der Residenzpalast am Tempel sein. Die Bedeutung des hängt also von den jeweiligen Gegebenheiten des Festplatzes ab.

[2]) S. o. S. 194, Anm. 2 (Pfeiler Sesostris' I. mit Sedfestvermerk).

[3]) Eb. Otto, *Topographie des theban. Gaues*, S. 21.

[4]) Borchardt, *Baugeschichte des Amonstempels*, S. 5f. mit Abb. 5.

[5]) Fundberichte Pillet, *ASAE* 22, S. 238f.; 23, S. 113f.; 24, S. 55f. Zum Namen *Mn-mnw-'Imn* und zu seiner Nennung als Stationsheiligtum unter Hatschepsut Lacau, *ASAE* 26, S. 131f., Eb. Otto, *Topographie des theban. Gaues*, S. 21/22, dazu Ch. Nims, *JNES* 14, S. 113, der die Möglichkeit von Sethes Ergänzung dieses Namens *Urk.* IV, 183, 11 (Tor Thutmosis' III.) bestreitet (s. Inschr. 3 auf S. 122). Erwähnt vom Baumeister Enene *Urk.* IV, 53. Wiederaufbau durch Chevrier, *ASAE* 47, S. 165 mit Taf. 24/27. Gute Abbildungen bei Lange-Hirmer, *Ägypten*, Taf. 114/117 (aber nicht von den geschichtlich wichtigen Sedfestbildern).

[6]) S. o. S. 210, Anm. 1.

[7]) Nims, S. 113, vgl. oben Anm. 5.

Nun sind von Amenophis I. Überreste anderer Bauteile in Karnak gefunden, die teilweise gleichfalls zu Jubiläumsstiftungen für sein tatsächliches, mindestens vorbereitetes Sedfest (im letzten vollständigen Regierungsjahr 20?) bestimmt waren. Dazu gehörte ein „Südtor" aus Kalkstein namens *ỉḳ3-ḥtp*, dessen Reste aus Fundamentierungen zwischen Pylon 7 und 8 (Hof der Cachette) herauskamen[1]). Als Jubiläumsbau gehörte es eher zu einem Stationsheiligtum oder Kiosk (Begegnungstempel) und stand dann sicherlich nicht die Prozessionsstraße nach Norden sperrend in der Achse der Südpylone, sondern eher seitlich der Feststraße wie alle anderen seiner Art. Vor allem hat Amenophis I. einen Begegnungskiosk gebaut, der nach Zeugnis von Chevrier sowohl in den Maßen als in der Ausschmückung (Gaulisten am Sockel) eine genaue Kopie des Jubiläumskioskes des Sesostris gewesen wäre[2]). Auch dessen Reste hat Amenophis III. verbaut, ein Block davon (Gauliste) hat sich sogar in den Fundamentierungen für den Monthtempel Amenophis' III. gefunden[3]), war also ziemlich weit verschleppt worden, eine Tatsache, die zur Vorsicht bei Rückschlüssen verbauter Teile auf ihren ursprünglichen Standort mahnt[4]). Bedeutet nun diese Kopie, daß bereits Amenophis I. den Kiosk des Sesostris beseitigte, oder wünschte er für die gleichen Zwecke seines bevorstehenden Sedfestes einen eigenen Begegnungskiosk zu haben, ohne das Denkmal seines Vorbildes anzutasten? Da wir keine klare Vorstellung vom Amonstempel vor der Zeit Thutmosis' I. haben, kann man auch keine einigermaßen sichere Lokalisierung für den Bau Amenophis' I. gewinnen. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Sedfestes des Amenophis bleibe hier außerhalb der Diskussion[5]). Bekanntlich hat gerade er eins der seit der 12. Dynastie (Sesostris III. in Medamud, jetzt gleichfalls nebst jüngerer Replik im „Musée" von Karnak wiederaufgebaut) bekannten „Jubiläumstore" mit der für das Sedfest charakteristischen Thronszene an seinem Totentempel im westlichen Theben errichten lassen[6]). Soll die merkwürdige Ortswahl eine ewige Erinnerung an die Weihe dieses Hauses zur Sedfestzeit Amenophis' I. bedeuten und zugleich einen Ansatz zur persönlichen Vergottung in der Totenstadt?

Aber, wie schon gesagt, zunächst haben die Architekten und Aufnahmestäbe von Karnak das Wort, um die Probleme der Baugeschichte weiter zu klären und das reiche Fundmaterial dafür zu sichten.

[1]) Fundbericht Legrain, *ASAE* 4, S. 15f. Die Inschriften *Urk.* IV 42/43, der zugehörige Sedfestvermerk *Urk.* IV, 49.

[2]) Lacau-Chevrier, *a.a.O.*, S. 15, Anm. 1: „Etait-ce pour remplacer la nôtre?" Fundangaben von Chevrier (3. Pylon), *ASAE* 33, S. 178; 35, S. 11; 47, S. 173 (Blöcke von verschiedenen Gebäuden!).

[3]) A. Varille, *Karnak* I, S. 16, Taf. 44; zu weiteren Kopien dieser alten Gauliste (samt Fehlern) Robichon u. Gen., *Karnak-Nord* IV, S. 68 und Taf. 58, desgleichen am Granitsanktuar Thutmosis' III. Lacau-Chevrier, § 672.

[4]) Die Frage, wo abgebaute Materialien vor ihrer endgültigen Beerdigung in Fundamentierungen aufgehoben wurden, hat auch unseren Architekten Kopfzerbrechen gemacht. L. Borchardt, *Ägypt. Tempel mit Umgang*, S. 90, Anm. 1 fragt „Hat es damals etwa im Tempelgebiet von Karnak auch schon Stellen wie die jetzigen Steinfriedhöfe des Service des Antiquités gegeben?"

[5]) Vgl. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* II, 1, S. 77, Anm. „Die Länge seiner Regierung kennen wir nicht; daß er (und ebenso Thutmosis I.) das Setfest gefeiert hat . . . gibt für die Chronologie keinen Anhalt, da gänzlich unerkennbar ist, welche Ereignisse zur Feier dieses Festes Anlaß gaben." Borchardt, *Jahre und Tage der Krönungs-Jubiläen*, *ZÄS* 72 (1936), S. 52f. erwähnt das Sedfest Amenophis' I. nicht.

[6]) Entdeckt 1898 von Spiegelberg; rekonstruiert von Sethe, *Gött. Nachr. phil.-hist. Kl.* 1921, S. 31/35 (Abb.). Derartige Jubiläumstore legten sich sogar die „Gottesverehrerinnen" der Spätzeit an ihren Bauten in Karnak zu: Leclant bei Robichon, *Karnak-Nord* IV, S. 129.

Die Geschichte vom Riesen Goliath und der Kampf Sinuhes mit dem Starken von Retenu

Von Günter Lanczkowski

Die Beobachtung der auffälligen Parallele zwischen dem Bericht vom Zweikampf Davids mit dem Riesen Goliath[1]) und der Erzählung des Sinuhe über seinen Kampf mit dem Starken von Retenu[2]) ist an sich durchaus nicht neu; in allgemeiner Form ist sie sowohl von ägyptologischer Seite[3]) wie auch von der alttestamentlichen Wissenschaft, insbesondere der religionsgeschichtlichen Schule[4]), herausgestellt worden. Die weitgehenden Übereinstimmungen beider Berichte sind in der Tat erstaunlich. Sie betreffen zunächst den Schauplatz beider Kämpfe, das syrisch-palästinische Gebiet[5]). Wesentlich sind dann vor allem die durchaus entsprechenden Charakterisierungen der in beiden Erzählungen unterlegenen Helden in ihrer bislang unbesiegbaren Stärke; schon die wörtlich analoge Einführung des Riesen Goliath und des Starken von Retenu scheint diese Aussage zu enthalten[6]). Die Entsprechungen hinsichtlich des Handlungsablaufs und damit der Gliederung der Erzählung sind, wenn wir bei der Gegenüberstellung berücksichtigen, daß die uns vorliegende hebräische Version durch Dubletten und gelegentliche Widersprüche keine straffe Form bietet[7]), ebenfalls deutlich[8]). Wir finden in beiden Berichten eine Herausforderung durch den feindlichen Kämpfer[9]), die Beratung des am Ende siegreichen Helden mit dem ihm übergeordneten Fürsten[10]), die Vorbereitung zum Kampf[11]), das Zusammentreffen der beiden Kämpfer[12]), den Zweikampf selbst[13]) und die Folgen des Sieges[14]). Bei der Darstellung des Sieges selbst bietet eine Einzelheit eine bemerkenswerte Parallele: in beiden Fällen wird der Besiegte mittels seiner eigenen Waffe getötet[15]).

Zwei gemeinsame Züge beider Berichte scheinen vor allem für ihre Charakterisierung bezeichnend zu sein. Es ist einmal die in der ägyptischen Erzählung kürzere, im alttestamentlichen Text ausführlicher geschilderte Herausforderung zum Kampf durch Reden, das prahlerische Auftreten vor der Schlacht. „Gerade so benehmen sich auch die Helden der Ilias vor ihren Zweikämpfen. Paris im dritten Gesang, Hektor im siebenten rufen die besten Helden der

[1]) 1. Sam. 17, 1—18, 5 [2]) Sinuhe B 109—147.

[3]) Vgl. u. a. Max Pieper, *Die ägyptische Literatur* (in: *Handbuch der Literaturwissenschaft*, hrsg. von Oskar Walzel), Wildpark-Potsdam 1927, S. 40.

[4]) Vgl. u. a. Hugo Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (*Die Schriften des Alten Testaments* II, 1), 2. Aufl., Göttingen 1921, S. 74.

[5]) Gressmann *a.a.O.*, denkt an eine Lokalisierung des Sinuhe-Berichtes in der Gegend von Damaskus.

[6]) Es entsprechen sich 1. Sam. 17,4 (ויצא איש־הבנים) und Sinuhe B 109 (*ỉwt nḫt n rṯnw*); auf Grund der LXX-Übersetzung durch *ἀνὴρ δυνατός* ist eine Übereinstimmung des in seiner Bedeutung unsicheren Duals von בין mit *nḫt* zu vermuten; erst die Vulgata hat das herabsetzende *vir spurius*.

[7]) Der von der LXX gebotene Text hat durch Auslassungen diese Unebenheiten vermieden; vgl. Wilhelm Nowack, *Die Bücher Samuelis* (*Handkommentar zum Alten Testament* I, 4), Göttingen 1902, S. 84ff.

[8]) Zur Gliederung der Sinuhe-Erzählung vgl. Hermann Grapow, *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik* I: *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*, Berlin 1952, S. 48.

[9]) Sinuhe B 109—113 : 1. Sam. 17, 8—11. [10]) B 113—127 : 17, 31—37.

[11]) B 127—131 : 17, 38—40. [12]) B 131—134 : 17, 41—47.

[13]) B 134—143 : 17, 48—51. [14]) B 143—147 : 17, 55—18, 5.

[15]) B 140 : 1. Sam. 17, 51; vgl. Wilhelm Caspari, *Die Samuelbücher* (*Kommentar zum Alten Testament*, hrsg. von Ernst Sellin, Bd. VII), Leipzig 1926, S. 198, Anm. 1.

Feinde zum Kampf heraus . . .“[1]). Zum gleichen Typus ritterlichen Kampfes gehört es, daß durch einen turnierartigen Zweikampf wesentliche Entscheidungen gefällt werden, sei es über den Besitz des Feindes oder gar den Ausgang eines Krieges[2]). Diese beiden Züge, die unabhängig sind von der historischen Überlieferungstreue der Einzelheiten der Goliathgeschichte[3]) wie von der Frage nach der echten oder fiktiven Gestalt des Ich-Romans des Sinuhe[4]) und die sicher typische Züge richtig überliefern[5]), gilt es im Auge zu behalten, wenn die Frage geprüft werden soll, ob und inwieweit das im Sinuhe vorliegende ägyptische Vergleichsmaterial geeignet ist, unsere bisherigen Kenntnisse über die Philisterfrage[6]) zu bereichern.

Das aufgeworfene Problem könnte auf den ersten Blick mit chronologischen Argumenten in Frage gestellt werden. Denn die uns gut erhaltene Geschichte des Sinuhe[7]) ist eindeutig in die Zeit Sesostris' I. (1971—1928) datiert; die Wirren, die mit der Thronbesteigung dieses Königs und der vorausgehenden Ermordung seines Vaters Amenemhet I., des ersten Königs des Mittleren Reiches, zusammenhängen, bilden ihren Ausgangspunkt. Jene Epoche kennt die Philister noch nicht. Auch zu Beginn des Neuen Reiches ist von ihnen noch keine Rede. Inschriften und Abbildungen wie auch das Zeugnis der Amarnabriefe bieten keinen Anhaltspunkt für eine Unterscheidung der Küstenbewohner Palästinas von denen des Hinterlandes[8]). Erst zur Zeit des Königs Merenptah sind erstmals die „Seevölker“[9]) belegt, die im Zusammenhang

[1]) Felix Stähelin, *Die Philister*, Basel 1918, S. 27.

[2]) Vgl. Karl A. Leimbach, *Die Bücher Samuel* (*Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, hrsg. von Franz Feldmann und Heinr. Herkenne, III, 1), Bonn 1936, S. 77f.

[3]) Die Goliathgeschichte ist gegenüber der Erzählung 1. Sam. 16, 14—23, nach der David nicht durch den Goliathkampf, sondern durch sein Saitenspiel an den Hof Sauls kommt, sachlich und literarisch sekundär; s. Martin Noth, *Geschichte Israels*, 3. Aufl., Göttingen 1956, S. 166, Anm. 1; Anton Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig 1931, S. 122.

[4]) Über die alte orientalische Form des Ich-Romans, die sich im Mittleren Reich in den Erzählungen des Sinuhe und des Schiffbrüchigen findet, vgl. Eduard Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig 1912, S. 116.

[5]) Otto Eissfeldt, Art. „Philister“ in: Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, Bd. 38, Stuttgart 1938, Sp. 2398.

[6]) Vgl. R. A. Stewart Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, London 1914, S. 115: “Our materials for estimating the culture of the Philistines and their place in civilization are the following: (1) The Phaestos Disk; (2) The Medinet Habu sculptures; (3) The results of excavation in Philistia; (4) Scattered Biblical references.” — Zur Philisterfrage vgl. ferner u. a.: Otto Eissfeldt, *Philister und Phönizier* (*AO* 34, H. 3), Leipzig 1936; O. Eissfeldt, *Israelitisch-philistäische Grenzverschiebungen von David bis auf die Assyrerzeit*, in: *ZDPV* 66 (1943), S. 115ff.; Adolf Kamphausen, *Philister und Hebräer zur Zeit Davids*, in: *ZAW* Jg. 1886, S. 43ff.; Gressmann *a.a.O.*, S. 18ff.; Hartmut Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien* (*Handbuch der Orientalistik*, hrsg. von B. Spuler, Bd. 2, III. Abschn.), Leiden 1956, S. 236f. u. ö.; Johannes Hempel, Art. „Philister“ in: *RGG*[3], Bd. 4.

[7]) A. H. Gardiner, *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte* (*Hieratische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin*, Bd. II), Leipzig 1909; J. W. B. Barns, *The Ashmolean Ostracon of Sinuhe*, London 1952; A. M. Blackman, *Middle Egyptian Stories*, Part I (*Bibliotheca Aegyptiaca* II), Brüssel 1932, S. 1ff.; Kurt Sethe, *Ägyptische Lesestücke*, Leipzig 1924, S. 3ff.; Sethe, *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*, Leipzig 1927, S. 5ff.; A. H. Gardiner, *Notes on the Story of Sinuhe*, Paris 1916; Adolf Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S. 39ff.; Adolf Erman und Fritz Krebs, *Aus den Papyrus der Königlichen Museen*, Berlin 1899, S. 14ff.; James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2. Aufl., Princeton, N. J. 1955, S. 18ff.; Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris 1949, S. 1ff. (mit ausführlichem Literaturverzeichnis).

[8]) W. Max Müller, *Asien und Europa nach den ägyptischen Denkmälern*, Leipzig 1893, S. 233.

[9]) Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* II, 3, 3. Aufl., Stuttgart 1953, S. 555; Eberhard Otto, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart 1953, S. 179f.; Giulio Farina, *I popoli del mare*, in: *Aegyptus* I (1920), S. 8ff.; Friedrich Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16.—11. Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg 1927, S. 125ff.; Hermann Grapow, *Ägyptische Quellen zur Geschichte, Sprache und Kunst der sogenannten Mittelmeervölker*, in: Bossert, *Alt-Kreta*, 3. Aufl. 1937, S. 49—62.

jener umfassenden Völkerbewegung, die im 13. Jahrhundert v. Chr. beginnt und von Norden her über die östliche Mittelmeerwelt kommt, gemeinsam mit libyschen Stämmen die Grenzen Ägyptens erfolglos bestürmen. Im 5. Jahre Ramses' III. (1198—1166) erfolgt ein zweiter Stoß der gleichen Koalition, bei der diesmal, offenbar in führender Rolle, die *prst* erscheinen, unter denen eindeutig die פלשתים des Alten Testaments zu verstehen sind. Trotz der Niederlage, die Ramses III. diesen am zweiten Pylon des Tempels von Medinet Habu dargestellten Seevölkern in seinem 8. Regierungsjahr bereitet, bedeutete ihr Ansturm gegen Ägypten zumindest für zwei ihrer Gruppen nicht die völlige Vernichtung. Aus dem Reisebericht des Wen-Amun[1]) wissen wir, daß die *ṯkr* um 1100 v. Chr. die Stadt Dor (heute *el-burdsch* bei *et-ṭanṭūra*, südlich des Karmelvorsprungs), einen der wenigen palästinischen Küstenplätze, innehatten[2]). Die Philister tauchen ihrerseits in den Berichten des Alten Testaments gegen Ende der israelitischen Richterzeit unvermittelt als Herren der südpalästinischen Küstenebene auf, wo sie, strukturell vergleichbar den lykischen und etruskischen Städtebünden, zu der Pentapolis von Gaza (*ghazze*), Askalon (*ʿaskalān*), Asdod (*esdūd*), Akkaron (im AT „Ekron" vokalisiert, akk. *Amḳarrūna*, heute *ʿāḳir*) und Gath[3]) zusammengeschlossen sind. Ob ihre Landnahme eigener Initiative[4]) oder militärpolitischer Planung der Pharaonen entsprang[5]), ist noch umstritten. Jedenfalls beanspruchen sie im 11. Jahrhundert als Rechtsnachfolger der Pharaonen die Oberhoheit über ganz Palästina[6]) und geben bis heute dem Lande den Namen[7]). Zur Zeit Sauls und Davids, also um die Wende des ersten vorchristlichen Jahrtausends, stehen sie in entscheidenden Auseinandersetzungen mit den israelitisch-jüdischen Stämmen.

Die zeitliche Differenz, die mithin zwischen dem Bericht des Sinuhe und den Ereignissen des Goliathkampfes klafft, läßt, im Hinblick auf die strukturelle Gleichheit, zunächst an eine literarische Tradition denken. Daß ein literarischer Verkehr zwischen Israel und Ägypten bestand, dürfte, besonders im Hinblick auf die Weisheitsliteratur, aber auch das prophetische Schrifttum[8]), unbestritten und in höherem Grade beweisbar sein, als es bisher geschehen ist. Aber im vorliegenden Fall würde ein auf diese Annahme beschränkter Lösungsversuch den historischen Aussagewert zumindest der zweiten Erzählung, des Goliathberichtes, eliminieren. Nun ist freilich der historische Wert der Sinuhegeschichte umstritten und bereits verhältnismäßig früh in Frage gestellt worden[9]), und für die Goliatherzählung ist ihre literarische Anreicherung durch märchenhafte Motive von Riesenerzählungen[10]), die die Gestalt des besiegten Kämpfers ins Übermenschliche heben, deutlich[11]). Aber diese Einwände dürfen sicher nicht überschätzt werden. Sie ändern nichts an dem geschichtlichen Kern und vor allem der Typik des Berichtes.

[1]) 1, 8f.; Gardiner, *Late Egyptian Stories* (*Bibliotheca Aegyptiaca* I), Brüssel 1932, S. 61ff.

[2]) Vgl. u. a. Noth, *Geschichte Israels*, S. 39ff.

[3]) Zu der noch unsicheren Identifikation der Stadt vgl. O. Proksch, *Gat*, in: *ZDPV* 66 (1943), S. 174ff.

[4]) So: Stähelin *a.a.O.*, S. 24.

[5]) Albright in: *AASOR* 12 (1932), S. 58; A. Alt, *Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister*, in: *ZDPV* 67 (1944), S. 1ff., jetzt in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I, München 1953, S. 216ff., besonders S. 227ff.

[6]) Alt *a.a.O.*, S. 229.

[7]) ארץ פלשתים oder פלשת; ἡ παλαιστίνη Συρία; auf diese griechische (herodotische) Namensform griff Kaiser Hadrian zurück, als er den Namen „Judäa" offiziell tilgte und dafür *Syria Palaestina* als amtliche Bezeichnung einführte; assyr. *palastu* seit ca. 800 v. Chr. nachweisbar.

[8]) Vgl. Th. H. Robinson, *Die prophetischen Bücher im Lichte neuer Entdeckungen*, in: *ZAW NF* 4 (1927), S. 6f.

[9]) W. Max Müller *a.a.O.*, S. 38.

[10]) Vgl. im AT u. a. Gen. 6, 1—4; Gen. 10, 9.

[11]) Hermann Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1917, S. 93.

Damit ist eine rein literarische Tradition ausgeschlossen, und es ist sichergestellt, daß als wesentlichster Charakterzug beider Erzählungen der Typus der berichteten Kämpfe eine von literarischen Tradierungen unabhängige Sachparallele darstellt.

Gleichzeitig aber ist — und darin liegt zunächst vor allem der wichtige Beitrag, den das ägyptische Vergleichsmaterial zur Erkenntnis des Problems bietet — die Annahme eines mit den Philistern spontan und erstmalig im Lande auftretenden Phänomens ausgeschlossen. Es muß sich um eine bodenständige Realtradition handeln. Das schließt keinesfalls aus, daß die Philister die Prägung ihres kämpferischen Habitus in der ägäischen Welt[1]) und deren damaliger mykenischer Kultur[2]), vor allem ihrer postulierten kretischen Zwischenheimat[3]), empfangen und dann in Palästina wieder vorgefunden haben. Aber es muß gesehen werden, daß diese Hypothese, auf deren Grundlage der weiterführende Vergleich mit den Kampfesschilderungen der Ilias aufbaut, nicht unbestritten ist[4]) und vor allem sekundären Wert hat gegenüber dem eindeutigen literarischen Zeugnis der Sinuhe-Parallele.

Das ägyptische Material führt uns mithin zu Fragestellungen, die der Quellenlage und der damaligen Zeit angemessener erscheinen als unser neuzeitliches Suchen nach völkischen und rassischen Zusammenhängen. Zwei verschiedene Betrachtungsweisen sind damit angeregt.

Im Hinblick auf die Tradierung bestimmter menschlicher Verhaltensweisen, eines spezifischen Ethos, ergibt sich die bis heute noch wenig erforschte Frage nach der fortwirkenden Kraft autochthoner Vorstellungen[5]), die auch in der Sicht auf die spätere, mittelalterliche Entwicklung Syriens einer Untersuchung wert wäre.

Hinsichtlich des Inhaltes dieser Traditionen lenkt uns der überkommene Stoff auf die Frage nach der Prägung und der historischen Charakterisierung von Menschengruppen durch ein bestimmtes Ethos, das sich in sozial-ethischen Gegebenheiten ausdrückt. Auch für andere geschichtliche Erscheinungen der Alten Welt, die Ḫabiru[6]) und die Hyksos[7]), ist die Frage nach diesen gruppenprägenden Faktoren als primäres und dem Überlieferungsstand unseres Materials vor allem angemessenes Anliegen der Forschung vorgeschlagen worden. Bei seiner Anwendung auf die Philister ordnet sich das Ergebnis einer in spezifischer Weise als sozialethisch zu bezeichnenden Prägung ein in das übrige Bild. Auf zwei anderen Gebieten geistiger Formung, dem religiösen und dem sprachlichen, zeigten die Philister eine bemerkenswerte Wandlungsfähigkeit. Sie übernahmen semitische Numina, vor allem, als Hauptgott ihres Pantheons, den schon akkadisch bezeugten Gott Dagan[8]). Von einer eigenen Philistersprache wissen wir so gut wie nichts[9]). An ihre Stelle trat offenbar sehr frühzeitig nach der Landnahme

[1]) Neben dem unsemitischen Gesichtsschnitt und der Kampfesausrüstung, wie sie die ägytischen Denkmäler für die Philister zeigen, ist hierfür als Beweis die Wiedergabe von „Philister" durch Ἕλληνες, wie sie die LXX Jes. 9, 11 bietet, herangezogen worden.

[2]) Vgl. Dietrich Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur*, Leipzig und Berlin 1921, S. 191ff.

[3]) Die Annahme beruht auf der Gleichsetzung von כפתור und Kreta; vgl. Jer. 47, 4, Amos 9, 7; vgl. auch Deut. 2, 23.

[4]) Vgl. H. R. Hall, *The Caucasian Relations of the Peoples of the Sea*, in: *Klio* 22 (1929), S. 335ff.

[5]) Ihre Erforschung wurde als Thema religionswissenschaftlicher Arbeit angeregt von Heinrich Frick, *Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie*, in: *ThLZ* 75 (1950), Sp. 641ff.

[6]) Martin Noth, *Erwägungen zur Hebräerfrage*, in: *Festschrift Otto Proksch*, Leipzig 1934, S. 99ff.

[7]) Kurt Galling, *Hyksosherrschaft und Hyksoskultur*, in: *ZDPV* 62 (1939), S. 89ff.; G. Lanczkowski, *Zur Herkunft der Hyksos*, in: *OLZ* 51 (1956), Sp. 389ff.

[8]) Hartmut Schmökel, *Der Gott Dagan*, Diss. Heidelberg 1928.

[9]) August Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (*Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes*, A 3), Nördlingen 1887, S. 17, hat zuerst vermutet, daß das wahrscheinlich philistäische Wort סרנים als Bezeichnung der fünf Fürsten der Philister dem griech. τύραννος verwandt ist.

das Hebräische; und in der späteren Assyrerzeit nehmen die Philister rascher als die Israeliten die aramäische Verkehrssprache an[1]). Gegenüber dieser großen Empfänglichkeit für die Einflüsse fremder Kultur, die auf eine weitgehende Indifferenz gegenüber volksreligiösen und nationalsprachigen Bindungen, mithin Faktoren, die Volkstümer wesentlich konstituieren, schließen läßt, steht aber das starre Festhalten an gruppenbildenden Elementen, dem kämpferischen Ethos und der Organisation der Pentapolis, mit denen die Philister sich in durchaus charakteristischer Weise von den übrigen Bewohnern Syrien-Palästinas abheben. Das ägyptische Vergleichsmaterial legt nahe, daß diese gruppenspezifischen Prägungsmächte, die den Philistern den Charakter einer vermutlich nur dünnen kriegerischen Herrenschicht gaben, in der Zeit ihrer Landnahme wirksam wurden und sich damit in jener Epoche und auf palästinischem Boden erst die spezifische Art der Philister bildet, die möglicherweise zum Teil mit ihrer Herkunft konform ging.

Rechnen wir mit einer palästinischen Realtradition seit den Tagen des Sinuhe, so erhebt sich die Frage nach dem Weg der Überlieferung. Man wird bei dem Versuch der Beantwortung am ehesten die Hyksos als Träger der Überlieferung in Betracht ziehen müssen. Dabei braucht heute nicht mehr allein auf die Tatsache verwiesen werden, daß sich im Nachfolgestaat der Hyksos, dem Reich von Mitanni, in den *mariannu*[2]) ein den Philistern vergleichbarer kriegerischer Adel findet[3]). Schwerer wiegt es, daß diese *mariannu* auch im syrischen Raum, in den jüngeren, aus dem 15. und 14. Jahrhundert stammenden Texten von Alalaḫ nachweisbar sind[4]). Die Möglichkeit einer Überlieferungskette, deren Bindeglied die Hyksos darstellen würden, ist damit zumindest nicht ausgeschlossen.

Unbeschadet einer Entscheidung des Problems, ob mit der Erwähnung der *ḥḳ3·w ḫ3s·wt* bei Sinuhe[5]) bereits die historischen Hyksos gemeint sind[6]), ist schließlich noch die Frage aufzuwerfen, ob mit dieser Terminologie bei Sinuhe bereits eine bestimmte, sozialethisch geprägte Menschengruppe gemeint ist. Das offenbar mit dem Bedauye-Wort *ēga* („Hirt")[7]) verwandte Wort *ḥḳ3*, zu dessen früher Bedeutungsgeschichte Hermann Junker wesentliche Beiträge gegeben hat[8]), wird im Mittleren Reich mit singularischem Genitiv normalerweise zur Bezeichnung eines Machthabers eines größeren oder kleineren Territoriums gebraucht[9]). Die erstmalig bei Sinuhe literarisch bezeugte Verwendung des pluralischen Genitivs (ohne die Partikel *n*) läßt zumindest das Bestreben zur Bezeichnung einer spezifischen und von dem bisher Üblichen unterschiedlichen Erscheinung nicht ausgeschlossen sein.

---

[1]) Auf das Aramäische ist die Neh. 13,24 gebrauchte Bezeichnung „Asdodisch" zu deuten, vgl. u. a. Martin Noth, *Die Welt des Alten Testaments*, Berlin 1940, S. 171.

[2]) Das Wort hängt mit vedisch *marya*, „junger Mann," „Held", zusammen.

[3]) Hugo Winckler in: *OLZ* 13 (1910), Sp. 289ff.

[4]) Albrecht Alt, *Bemerkungen zu den Verwaltungs- und Rechtsurkunden von Ugarit und Alalach*, in: *Die Welt des Orients* II (1956), S. 235ff.; Alt, *Menschen ohne Namen*, in: *Archiv Orientální* XVIII (1950), S. 16ff.

[5]) B 98.

[6]) So: A. Alt, *Zwei Vermutungen zur Geschichte des Sinuhe*, in: *ZÄS* 58 (1923), S. 49ff.

[7]) Leo Reinisch, *Die Bedauye-Sprache in Nordost-Afrika*, II, Wien 1893, S. 50 u. ö.

[8]) Hermann Junker, *Giza* III, Wien und Leipzig 1938, S. 91ff.

[9]) Kurt Sethe in: *ZÄS* 47 (1910), S. 85, A. Alt in: *ZAW NF* 4 (1927), S. 230.

Deux documents égyptiens relatifs au dépôt

(P. Louvre E. 7861 et P. Caire 30657)

Par Michel Malinine

Dans son magistral ouvrage "*The Law of Greco-Roman Egypt*", t. 1 (2nd ed., 1955), au paragraphe consacré à l'étude de la παραχαθήκη (p. 349), M. R. Taubenschlag fait mention, dans une note, du Papyrus démotique Strasbourg nº 4 (règne de Darius Ier) qui serait, d'après lui, le seul et unique document égyptien attestant l'obligation de dépôt dans l'ancien droit égyptien, antérieurement à l'époque ptolémaïque. Il est utile de rappeler ici que ce papyrus est un des plus étudiés et mieux connus dans toute la littérature juridique égyptienne de la Basse Epoque. Son premier éditeur, Spiegelberg, a reconnu dans ce document un contrat de prêt (v. *Die Demot. Pap. d. Strassb. Bibl.*, 1902, p. 17) et cette identification a été, par la suite, acceptée également par Revillout (v. *Précis du droit égypt.*, 1903, pp. 1230—1). Mais quelques années plus tard, Griffith qui a inclus ce contrat dans son inventaire des documents démotiques archaïques (v. *Rylands Papyri*, t. III, 1912) a préféré le désigner sous le nom de dépôt ("Acknowledgment of trust"). C'est, sans doute, d'après cette dernière publication où figure un très court résumé du contrat en question que M. Taubenschlag le cite dans son ouvrage. Cependant, en 1920, Sethe a consacré une très intéressante note (v. *Bürgschaftsurk.*, p. 211) à l'analyse de la formule initiale des contrats du type auquel appartient le P. Strasbourg nº 4, croyant avoir prouvé qu'il s'agissait là certainement d'une formule caractérisant les contrats de prêt et non pas de dépôt. C'est, précisemment, en me référant à cette étude de Sethe — étude qui semble avoir échappée à l'intention de M. Taubenschlag — qu'il m'a paru préférable, en présentant une nouvelle édition de ce document (v. *Kêmi*, t. IX, 1950, pp. 1—23), de lui conserver son ancien nom de contrat de prêt. Finalement, M. Seidl, dans sa récente monographie „*Ägyptische Rechtsgeschichte der Saïten- und Perserzeit*", 1956, fait état de ce contrat, à plusieurs reprises, exprimant toutefois quelques doutes quant au caractère précis de l'obligation en question. „Das zugrunde liegende Geschäft — écrit-il — sieht man nicht; es könnte Verwahrung, Darlehen, Teilung gemeinsamen Gutes sein" (v. p. 57). Tel est l'état actuel de nos connaissances concernant le document qui est cité, dans l'ouvrage exhaustif de M. Taubenschlag, comme preuve de l'existence de la notion de dépôt dans l'ancien droit égyptien.

Le moins que l'on puisse dire, en présence de toutes ces opinions contradictoires, est que la question de la nature juridique exacte du contrat du P. Strasbourg nº 4 demeure encore en suspend. Et il est clair, en l'occurrence, que c'est aux spécialistes du droit oriental ancien qu'il appartient de la trancher définitivement.

Le but du présent article est de montrer que, même si cette étude devait aboutir à un résultat infirmant l'opinion de Taubenschlag et de son prédécesseur Griffith, l'obligation de dépôt a été certainement connue dans le droit de l'Egypte ancienne. Il existe, en effet, au moins deux autres papyrus, P. Louvre E. 7861 et P. Caire 30657 — datant tous deux du règne d'Amasis et écrits en "hiératique anormal" — qui l'attestent formellement.

M. Taubenschlag, en se référant au texte d'un ostracon grec (O. Bodl. 274), datant de l'an 67 av. J. Chr., où il est question d'un serment qui doit être prononcé à propos d'un dépôt dont la restitution a été, vraisemblablement, l'objet d'une contestation, fait une remarque intéressante — "There was probably a provision in Egyptian Law that the depositee, when sued

for the restitution of his deposit, had to take an oath if he denied his possession of it" (*op. laud.* p. 349). Or, le premier des deux documents mentionnés plus haut — P. Louvre E. 7861[1]) — apporte une confirmation à cette hypothèse. C'est un acte de décharge, établi à Thèbes, en l'an 3, 19 Mekhir, du roi Amasis (av. J. C. 566), par un nommé Ousertais, en faveur du Choachyte Djekhe. Ce dernier prête serment devant le dieu Khons-em-Waset-Neferhotep, affirmant que les objets — propriété de Ousertais — qu'il détenait, ont été volés. Ousertais se déclare satisfait par ce serment et s'engage, pour lui même et pour ses enfants, à ne plus élever de réclamation au sujet des objets dérobés. Il promet finalement, sous la foi du serment, de ne pas contester, à l'avenir, les termes du présent écrit. La signature du notaire qui terminait le document a disparu dans une lacune qui a emporté toute la partie inférieure du texte, à partir de la ligne 13 dont il ne subsiste maintenant que quelques traces. Au verso du document se trouvent les signatures de quatre témoins[2]).

Le second document — P. Caire 30657[3]) — est manifestement un acte de décharge tout à fait analogue au précédent, bien qu'il n'ait pas été établi à la suite d'un serment. Il a été rédigé, probablement, aussi à Thèbes (v. note 17 du commentaire), en l'an 24, mois de Mekhir, du même règne, par un Choachyte, nommé Petethowt, en faveur de son collègue Reri, concernant les objets lui appartenant que Reri détenait et qu'il affirme avoir rendus (?) à la dame Khawesenêse, mère de Petethowt. Le fait allégué était facilement controlable, le recours au serment s'est avéré, par conséquent, inutile. Petethowt déclare sa satisfaction à propos de ces objets et s'engage à ne plus élever de réclamation à leur sujet. L'acte, signé par le notaire, ne comporte pas de signatures de témoins.

Outre leur valeur intrinsèque, en tant que documents juridiques (ou judiciaires?) d'un type plutôt rare, les deux papyrus présentent également un intérêt pour la paléographie. L'écriture employée dans P. Louvre E. 7861, assez inégale et touffue, offre quelques graphies très cursives, inconnues ailleurs, ce qui rend son déchiffrement difficile. Quant au P. Caire 30657, la place exceptionnelle qu'il occupe dans le groupe de papyrus écrits en "hiératique anormal", tient au fait qu'il représente pour nous le dernier document en date, rédigé dans cette cursive[4]). D'une calligraphie assez claire, quoique un peu inégale, ce document ne présente pas beaucoup de difficultés de transcription, bien que l'on y relève quelques formes très simplifiées, assez semblables à celles qui sont particulières à l'écriture démotique (v., par ex., les graphies: de *wꜣḥ* et de *mwt*, resp. ligne 1 et ligne 3). On est en droit de se demander, s'il s'agit là d'une simple coincidence des formes qui ont été élaborées indépendamment l'une de l'autre, au cours d'un développement parallèle de deux cursives concurrentes, ou bien, au contraire, d'une influence exercée, à la longue, par le démotique sur l'écriture séculaire thébaine qu'il a fini par évincer totalement? Quoi qu'il en soit, l'emprise du démotique, dans le cas de notre papyrus, se fait aussi sentir dans la forme même de l'écrit, qui est typique pour les contrats démotiques de cette époque. Notre document est en effet écrit, non pas en lignes courtes disposées en colonnes

[1]) Reproduction phototypique: *Corpus Papyrorum Aegypti*, I (1885), pl. XVIII; traduction: *ibid.*, p. 32; Revillout, *Notices des papyrus démotiques* (1896), 332, n° 41; *Précis du droit égyptien*, I (1903), 365; *Contrats égyptiens* (1912), 234, n° 23. Cf. aussi Griffith, *Rylands Papyri*, III (1909), 20, n° 17 (un court résumé).

[2]) Tous ces noms sont écrit en démotique. Les attestations testimoniales, au verso d'un document rédigé en "hiératique anormal" n'apparaissent qu'exceptionnellement (cf. Griffith, *Rylands Papyri*, III, p. 20). Il n'existe, par ailleurs, qu'un seul document où on les trouve—P. Brit. Mus. 10113 (= Reich, *Papyri Jurist. Inhalts*, 1914, pl. II).

[3]) Reproduction phototypique et traduction, dans Spiegelberg, *Die Demot. Papyrus. Text* (1908), 95 et *Tafeln* (1906), pl. XLVIII.

[4]) V. à ce sujet, mon *Choix de textes juridiques*, I (1953), 21.

verticales, comme la plupart de documents rédigés en "hiératique anormal", mais en lignes longues, sur un espace qui s'étend en largeur, parallèlement aux bords latéraux du rouleau. En outre, la date de ce document, à l'instar des contrats démotiques, ne comporte pas l'indication du jour et est jointe directement au corps de l'écrit, alors que, dans les documents en "hiératique anormal", elle occupe toujours, à elle seule, la première ligne.

Voici, maintenant, la teneur de ces deux documents:

I — Papyrus Louvre E. 7861

Transcription

Recto

(1) *Ḥ-sp 3·t ỉbd 2 šmw* 19[1] *n Pr-ꜥꜣ Iꜥḥ-ms ꜥ·w·s·*
(2) *ḏd Wsr-ỉ·ỉr-dj-s sꜣ n Ḏd-ḥr mw·t-f Ỉs·t-ỉ·ỉr-dj-s n*
(3) *wꜣḥ-mw Ḏd-ḥj sꜣ n Dj·s-Mntw*[2] *m·[··]·t-s*[3] *n-ḳ*
(4) *ḥr VII*[4] *nḳt ỉw-st m-ḏ·t-ḳ ỉw-ḳ ḏd*
(5) *tꜣ(wj)-w*[5]*s ꜥrḳ-ḳ n-ỉ m·bꜣḥ*[6] *Ḫnsw-m-Wꜣs·t-Nfr-*
(6) *ḥtp*[7] *(ỉ·)dbꜣ·t-w ḏd tꜣ(wj)-w s mn-*
(7) *dj(-ỉ) md·t ỉ·ḫr-ḳ*[8] *n-tꜣj pꜣ ḥ(r)w r-ḫrj bn ỉw(-ỉ) rḫ*
(8) *dj(·t)-ỉw*[9] *rm(t) nb n pꜣ tꜣ ỉ·r-ḳ n·tꜣj sn sn·t*
(9) *šrj šr·t ḫrj ḫr·t rm(t) nb n pꜣ tꜣ ḏr·f ỉ·ḏbꜣ·t-w*
(10) *dj·ḳ mtj ḥꜣtj(-ỉ) n pꜣ ꜥnḫ m·bꜣḥ Ḫnsw-*
(11) *m-Wꜣs·t-Nfr-ḥtp n·tꜣj pꜣ ḥ(r)w r-ḫrj ḏd-f ꜥnḫ ʾImn*
(12) [*ꜥnḫ* (?)] *Pr-ꜥꜣ bn ỉw(-ỉ) rḫ*[10] *ḏd ꜥḏ ỉ·*
(13) [*md·t nb·t ntj ḫrj* . . . . . .
(sic exit)

Verso

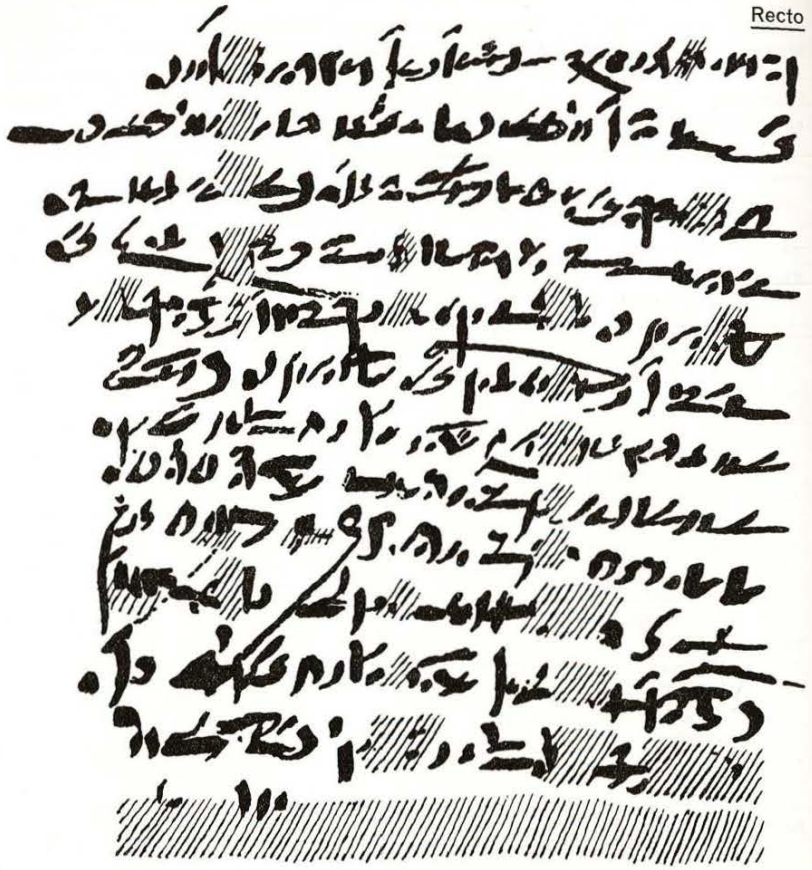
(1) *ʾIr·t·w-rtꜣ(w) sꜣ n Ḫrḥ* (?)
(2) *ꜥn-tꜣj sꜣ n Ḫr-wḏꜣ* (?)
(3) *Nꜣ-mnḫ-Pꜣ-rꜥ sꜣ n Rdj·t-ḏ·t* (?)
(4) *Ptḥ*(?)*-ỉ·ỉr-dj·s sꜣ n ʾIw·f-ꜥwj*

Traduction

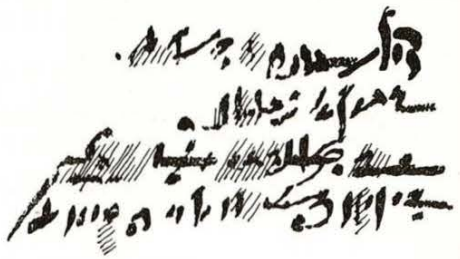
Recto

(1) "An 3, mois de Paôni, (jour) 19[1] du roi Amasis.
(2) A déclaré Ousertais, fils de Zeho, dont la mère est Esertais, au
(3) Choachyte Zekhe, fils de Tesmont[2]: ' Ceci t'est *délivré* (?)[3]
(4) en ce qui concerne les sept[4] objets (se trouvant) entre tes mains, (au sujet desquels) tu as déclaré:
(5) "on l(es) a volé(s)"[5]. Tu m'as fait un serment[6] devant (?) Khons-à-Thèbes-Nefer-
(6) hotep[7] à leur sujet, disant: — "on l(es) a volé(s)". Je n'ai
(7) (aucune) réclamation à te faire[8], à partir d'aujourd'hui, dorénavant. Je ne pourrai pas
(8) laisser venir (pour faire une contestation) contre toi[9] aucune personne au monde, que ce soit: frère, soeur,
(9) fils, fille, maître, maîtresse (ou) toute (autre) personne au monde entier — à leur sujet.

Recto

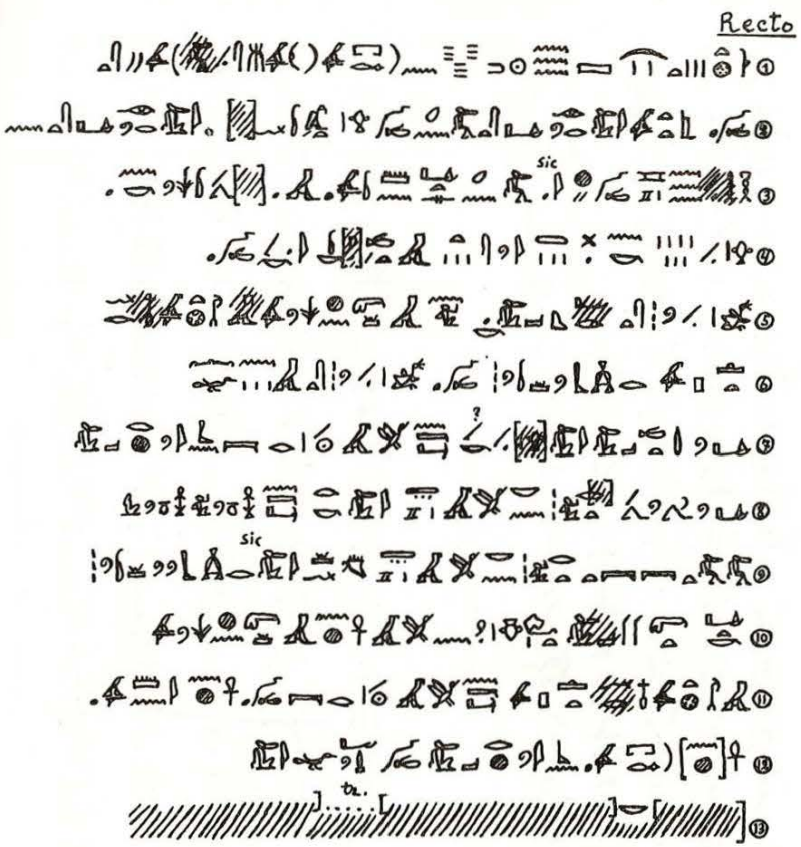


Verso

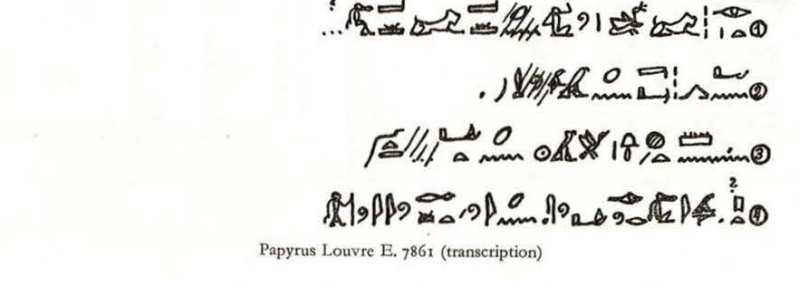


Papyrus Louvre E. 7861 (fac-similé)

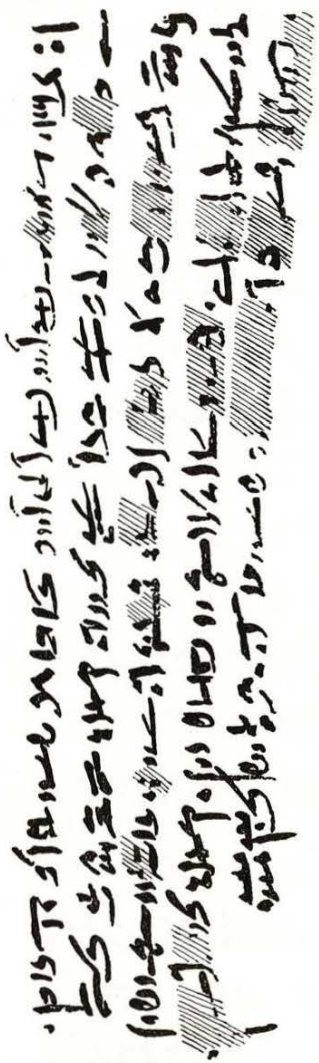
Recto



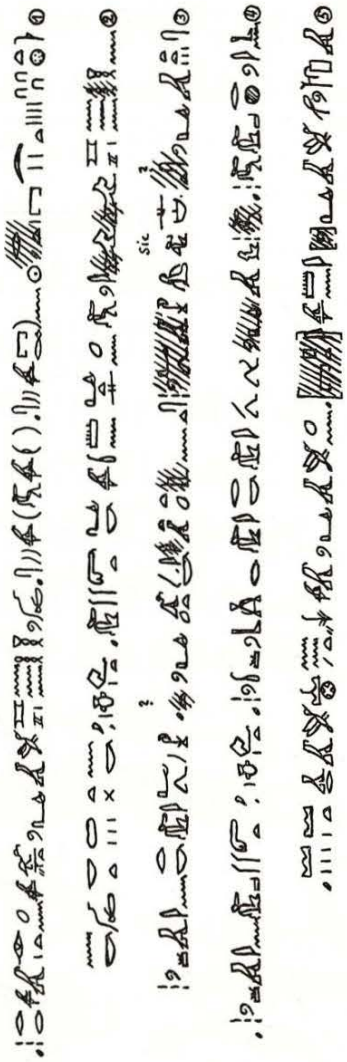
Verso



Papyrus Louvre E. 7861 (transcription)



Papyrus Caire n° 30657 (fac-similé)



Papyrus Caire n° 30657 (transcription)

(10) Tu m'as contenté le coeur avec le serment devant (?) Khons-
(11) à-Thèbes-Neferhotep, à partir d'aujourd'hui, dorénavant'. Il dit: 'aussi vrai qu'Amon vit,
(12) et que le Roi vit! Je ne pourrai pas dire[10] "faux" pour
(13) [aucune des paroles ci-dessus .....
(sic exit)

Verso

(1) Ietouroz, fils de Hareh (?)
(2) Ânzai, fils de Harouoz (?)
(3) Nemnekhphré (?), fils de Tezet (?)
(4) Ptahertais (?), fils de Iefôw

II — Papyrus Caire 30657

Transcription

(1) *Ḥ-sp 34 ỉbd 2 pr·t n Pr-ᶜ3 Iᶜḥ-ms ᶜ·w·s·*
ḏd w3ḥ-mw P3-dj-Ḏḥwtj[11] *s3 n Ỉr·t-Ḥr-r·r-w*
(2) *n w3ḥ-mw Rrj s3 n Dj·s-Mnṯw*
dj-k mtj ḫ3tj(-ỉ) (n) nkt nb·t ḏd(w)·n-k[12]
(3) *st mdj-s*[13] *(n) s·ḫm·t*[14] *Ḫ3·w-s-Ỉs·t t3j·k mw·t dj-ỉ*
ḫ3ᶜ ỉ·r-k n·ỉm-w[15]
(4) *bn ỉw rḫ šrj šr·t mdj(-ỉ) ỉw* (?)[16] *ỉ·r-k ỉ·db3·t-w*
ḫ3tj(-ỉ) mtj n·ỉm-w
(5) *m·sḫ p3-dj-Ỉmn-ỉp·t s3 n P3-dj-Ḥr-Rsn·t*[17] *p3 mr ḫ3s·t*

Traduction

(1) "An 34, mois de Mekhir, du Roi Amasis.
A déclaré le Choachyte Petethowt [11], fils de Ienharow,
(2) au Choachyte Reri, fils de Tesmonth: 'Tu m'as contenté le coeur
avec toutes les choses au sujet desquelles tu as dit[12]:
(3) 'elles se trouvent entre les mains[13] de la Dame[14] Khawesenêse, ta mère'.
On (?) t'en libère (?)[15].
(4) Mes: fils, fille ne pourront pas venir[16] (pour faire une contestation)
contre toi, à leur sujet. Mon coeur en est satisfait'.
(5) A écrit Peteamenope, fils de Peteharresent[17], Chef de la Nécropole."

Commentaire

1 — *ỉbd 2 šmw 19* — "mois de Paôni, (jour) 19" (cf. Revillout, *Contrats égypt.*, p. 234). Griffith (*Rylands Pap.*, III, 20) a lu cette date, avec hésitation, — "Tôbi 19 (= *ỉbd 1 pr·t*)". La lecture *ỉbd 2*, cependant, peut être considérée, comme absolument certaine. En ce qui concerne la lecture *šmw*, elle me paraît plus probable que *pr·t*, étant donné que, dans le premier signe de la graphie de ce mot, le trait vertical descend sensiblement plus bas que le trait oblique latéral, ce qui distingue, précisément, la graphie du signe de celle du signe (tout

au moins, dans la graphie de la saison *pr·t*; cf.; par ex., P. Louvre E. 7851 a. b., 1 et P. Turin 247, 1 pass.).

2 — "Choachyte Zekhe" etc. — un personnage ainsi nommé, probablement le même, figure dans les quatre documents suivants, appartenant au même règne: P. Louvre E. 7858, 4 = an 12; P. Brit. Mus. 10. 432, 6 = an 15; P. Louvre E. 7847, 3 = an 19; et P. Brit. mus. 10113, 2 = an 20.

3 — *m·[··]·t-s n-k* — "ceci (i. e. le présent écrit) t'est donné (?)"; dans la graphie du premier mot que je ne suis pas arrivé à identifier, le signe laissé sans transcription n'est certainement pas  (ni, non plus, le groupe  , comme l'a interprété Revillout). La seule forme avec laquelle il me paraît possible de faire un rapprochement, est celle du signe  (v. ligne 8; dans le verbe *ỉw* "venir", déterminé par le signe que l'on retrouve aussi, comme déterminatif du mot en question, dans notre passage). — D'après le contexte, il s'agit ici d'un verbe qui revêt la forme en  , susceptible d'être expliquée, en l'occurrence, de deux façons suivantes: a) *tj* = *tw* pass. (ou pron. impers.) — "ceci t'est donné" (?) (ou "on te donne ceci"); b) *tj* = désinence d'un infinitif féminin, à l'état pronominal, employé comme impératif — "prends (?) ceci pour toi".

4 — *ḥr 7* (?) *nkt* — "concernant sept (?) objets". Il est à noter que Griffith a paraphrasé le début de notre document dans les termes suivants: "Usertais discharges Zekhe, son of Tesmont, from a debt of 7 (?) teben of gold (?) incurred for goods" — ce qui suppose, en ce qui concerne notre passage, la transcription suivante: *ḥr dbn 7 nkt*, litt. "concernant sept deben (d'or?, représentant le prix?) de choses (ou sim.)". Examinée sur le seul plan de la paléographie, cette interprétation s'avère plausible (pour la graphie du mot *dbn*, cf. P. Brit. Mus. 10113, 2—4 et P. Caire 31184 nº 3, 1). Néanmoins, elle me paraît très peu probable pour les raisons suivantes: dans les documents juridiques et administratifs, datant des XXIV—XXV dynasties, le terme *dbn* apparaît toujours associé au mots *ḥd* "argent". Cette expression "deben d'argent" (quelquefois, avec l'ordre inverse de ces mots, ou avec l'ommission du mot *deben*) est employée pour désigner l'étalon légalement établi, à cette époque, en Egypte — tout au moins, dans sa partie sud (v. Griffith, *ibid.*, 76) — et que l'on retrouve à la base de toutes les opérations juridiques et économiques que les documents en "hiératique anormal" et en démotique nous font connaître. Par conséquent, l'absence, dans notre passage, du mot "argent" rend cette lecture — *dbn 7* — très invraisemblable. Encore plus douteuse est l'hypothèse suivant laquelle le métal monétaire sous-entendu dans ce passage serait de l'or, pour cette simple raison que l'existence de cet étalon n'a été révélée, jusqu'à présent, par aucun document de l'époque. — La nouvelle lecture que je propose diffère de l'ancienne sur ce seul point qu'elle admet la transcription  pour la graphie lue par Griffith —  . Sur cette forme du nombre 7, représentée par un trait horizontal se terminant, à son extrémité droite, par une sorte de boucle, v., spécialement, Möller, *Paläographie*, II, nº 620 et cf. aussi les formes démotiques, attestées dans *P. Rylands* IX, ii, 4 et iv, 12. — On notera, finalement, que toute cette phrase qui constitue la clause initiale de l'écrit, présente une anomalie. Il y manque, précisemment, un article défini devant le substantif du nombre. Dans les documents en "hiératique anormal" et en démotique, l'objet de la transaction est, en effet, régulièrement déterminé.

5 — *ỉ3(wj)·w s*, litt. "on l(es) a volé(s)". La graphie du signe en "hiératique anormal", comporte d'ordinaire, dans sa partie supérieure, du côté gauche, un petit crochet, cf., par ex., —

 et (dans P. Louvre E. 3228 c, I, 4 et d, 3). Dans notre exemple, ce crochet a disparu dans une lacune; et dans celui de la ligne 6, il est difficilement perceptible, puisqu'il recouvre, en partie, le bout inférieure du signe de la ligne précédente. — La forme du verbe, écrit normalement (copte ⲭⲓⲟⲩⲉ) "voler, ravir", etc., n'est qu'une simplification de la graphie (cf., par ex., *Amenemope* XV, 13), dérivant de qui représente l'orthographe normale de ce verbe à l'infinitif (cf. Černý, dans *JEA*, xxiii, 188 n. 4). Dans notre cas, la chute du déterminatif est due, sans doute, au fait que le groupe (ici manifestement une simplification de) a fini par être considéré lui-même comme un déterminatif (cf. un cas analogue, dans l'orthographe du verbe *w3ḥ*, ici, à la ligne 3). Par ailleurs, cette graphie n'apparaît que dans l'orthographe, propre aux documents rédigés en "hiératique anormal", du nom pr. masc. , dont la forme originelle est (cf. Ranke, *Personennamen*, 42 nº 17). Ranke a proposé, avec doute, l'étymologie suivante de ce nom: "Les deux yeux saisiront (l'ennemi)?" (suivant le schéma — *Subst.* + *r* + *infinitif*). Cependant, les variantes et (cf. M. Guentch-Ogloueff, dans *BIFAO*, XL, 121, qui traduit: "Les deux yeux les saisiront") suggèrent plutôt que le verbe employé ici est, non pas *ṯ3j* "saisir", mais bien *ỉ3wj* "voler"; ce qui explique finalement l'apparition de notre graphie dans l'orthographe de ce nom en "hiératique anormal". Dans cette dernière, le second élément du nom (correspondant à *r* + infinitif) est rendu par cf. aussi, la variante démotique de ce nom par ex., ici même, au verso ligne 1), comme s'il s'agissait de la graphie d'un seul mot écrit "syllabiquement". Il s'agit là d'une orthographe inétymologique, inventée pour rendre explicitement la valeur phonétique originelle que conserve ici, par archaïsme, la préposition *r* qui, à cette époque, était prononcée déjà *ĕ* = copte ⲉ — (cf. un procédé analogue d'indiquer la prononciation effective de la désinence du fém. *t*, à l'aide de la graphie du mot *t(3)* "pain", dans Ranke, *ibid.*, II, 159). Mais, bien entendu, il n'est pas exclu que ce changement de l'orthographe du nom propre en question, ait provoqué finalement un changement de son étymologie (cf. Erichsen, *Dem. Gloss.*, 259).

6 — *ʿrḳ·k n·ỉ m·bȝḥ Ḫnsw...* — "tu as juré pour moi devant? Khons", etc. — pour l'emploi, relativement rare à cette époque, du verbe *ʿrḳ* "jurer", sans pron. suff. réflectif, v. *P. Rylands* IX, v, 11 et xiii, 2. D'ordinaire, ce verbe commande, soit le *n-* du datif, soit la prép. *m·bȝḥ-* qui prend alors le sens du datif (cf. *Revue d'Egypt.*, VI, 167, n. 28). Avec ces deux prépositions, employées simultanément, ce verbe apparaît également dans le P. Louvre E. 7848, 4—5: *ỉnn dj(·t)-ʿrḳ* (ταρκο) *n·n wȝḥ-mw X. m-bȝḥ Ḫnsw*··· — "nous allons faire jurer pour nous (i. e. de la part de nous tous?) le Choachyte X, devant (?) Khons", etc.

7 — *Ḫnsw-m-W3s·t-Nfr-ḥtp* — "Khons-à-Thèbes-Neferhotep", divinité lunaire, troisième membre de la triade thébaine (cf. Erichsen, *Pap. Harris* I, 2, dans *Bibliotheca Aegyptiaca*, 2). Il est intéressant de noter ici que, dans le P. Louvre E. 7848 cité dans la note précédente, où il s'agit d'un serment devant cette même divinité, on a pris le soin d'indiquer que ce serment doit être prononcé à une date précise du calendrier civil, correspondant au jour de la pleine

lune (le 15ème jour) d'un mois du calendrier lunaire (cf. à ce sujet, ici même-Partie I, p. 211, l'article de R. A. Parker).

8 — *mn-mdj(·ỉ) md·t ỉ·ḥr-ḳ* — litt. "je n'ai pas de parole (de contestation) auprès de toi" (pour la prép. *ỉ·ḥr* =, v. Černý, *ibid.*, 51 n. 14). En démotique archaïque, cette même formule est attestée sous les formes suivantes: a) *mn-mdj(·ỉ) md·t nb·t n pȝ tȝ ỉ·ỉr·n-ḳ* — "je n'ai aucune parole au monde auprès de toi" (P. Caire 50058, 8; pour la portée juridique de cette formule, v. Sethe, *Bürgschaftsurk.*, 211); b) *mn-mtw(·ỉ) md·t nb·t n pȝ tȝ r·ḥ·wj-ḳ* — "je n'ai aucune parole au monde à ta charge" (cf. P. Turin nº 2124, 4). Sous la même forme que dans notre document, cette formule se retrouve aussi, dans P. Louvre E. 7848, 6—7, mais avec cette seule différence que le suffixe, après *ỉ·ḥr*=, se rapporte, non pas à la personne mais à la chose (une tombe) (comme c'est souvent le cas, également, en démotique, cf. P. Louvre E. 7128, 4; E. 322 La, 3 et E. 9204, 4; v. aussi, Sethe, *Bürgschaftsurk.*, 212).

9 — *bn ỉw(·ỉ) rḫ dj(·t)-ỉw* (ⲧⲁⲓⲟ) — "je ne pourrai pas laisser X. venir" etc. Pour la graphie de  qui ne doit pas être confondue avec la forme, très voisine, de  (v. note 16), cf. Leid. Tabl. I 431, ro. 11; P. Vatican 10574, 7; P. Brit. Mus. 10113, 1 (dans le nom pr. *Ḥ3ṗj-ỉw·w*) et P. Louvre E. 7848, 7.

10 — *bn ỉw(·ỉ) rḫ ḏd ʿḳ ỉ·[md·t nb·t ntj ḥrj]* — "je ne pourrai pas dire 'faux', pour aucune parole ci-dessus", formule retablie d'après les exemples démotiques — *P. Rylands* I, 6; II, 7 et Louvre (coupe) E. 706, vo. 4. Dans ces derniers, elle est suivie d'une autre formule qui se lit: — *bn ỉw(·ỉ) (rḫ) sṯȝ md·t n-ỉm-w* — "je ne pourrai pas en retirer (var. je n'en retirerai pas) une (seule) parole" qui pouvait figurer également dans notre document. Malheureusement, ce qui subsiste maintenant de la ligne 13, ne permet pas de l'affirmer avec certitude.

11 — *Pȝ-dj-Ḏḥwtj* — "Petethowt"; pour ce nom propre, v. Griffith, *Dodecaschoenus*, I, 264 nº 683 et, pour la graphie du nom divin, cf. P. Louvre E. 7846, 3 (dans le nom pr. *Ḥȝ·w·s-Ḏḥwtj*).

12 — *nḳ·t nb·t ḏd(w·)n-ḳ* "toute chose au sujet de laquelle tu as dit", etc.; pour la forme verbale, cf. Erman, *Neuäg. Gram.*², § 397.

13 — *st mdj·s* (ⲏⲧⲁⲥ) — litt. "elles (i. e. les choses) sont chez elle"; la lecture du suffixe *s*, après la préposition, n'est pas absolument certaine, puisque le signe en question est presque entièrement détruit. La construction de tout ce passage semble être la suivante: *st mdj·s (n) s·ḥm·t*, litt. "elles sont chez elle, la Dame", etc. (*ⲥⲥ ⲏⲧⲁⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲓⲏⲉ cf. Till, *Kopt. Gramm.* § 236).

14 — *s·ḥm·t* "dame" — pour cette orthographe, avec les deux déterminatifs (dont le premier est écrit ici, par erreur, — ), cf. *P. Rylands* IX, viii, 7.

15 — *dj-tw* (?) (= *tw-tw*) *ḫ3ʿ ỉ·r-ḳ n·ỉm-w*, litt. "? on abandonne (ses droits?) vis-à-vis de toi, les concernant" (i. e. concernant les choses). Le contexte réclamerait ici la tournure à la Ière pers. (Spiegelberg traduit — „Ich habe sie davon ledig gemacht"). Cependant, en "hiératique anormal", comme en démotique, le suffixe de la Ière pers. sing. reste régulièrement sans expression. De toute façon, la présente graphie (disparue en partie) ne se prête pas à la transcription  (les lectures qui peuvent être envisagées sont  , ). — Le sens même de cette formule qui ne se rencontre dans aucun autre document, est très incertain. Le verbe *ḫ3ʿ*, avec prép. *r*, signifie "conduire (litt. placer) à", cf. Peet, *Tombrobberies*, I, 120. En copte cette expression ⲕⲱ ⲉ- est employée avec le sens "compter sur, se fier à" (v. Crum, 96a). Doit-on

traduire notre passage — "on te fait confiance (litt. 'on se fie à toi'), en ce qui concerne ces choses"?

16 — *bn ỉw rḫ šrj šr·t ···mdj(·ỉ) ỉw* (?) *ỉ·r-ḳ* — "mes: fils, fille . . . ne pourront pas venir (pour faire une contestation) contre toi", etc. (pour *bn ỉw rḫ* + suj., v. Griffith, *ibid.*, 203 n. 21 et Sethe, *Bürgschaftsurk.*, 270—1). La lecture *ỉw* (et non pas — *ỉj*) "venir" n'est pas absolument certaine. Elle est basée sur la variante suivante de cette même formule, attestée dans P. Louvre E. 7848, 7—8: "Nous n'avons pas de: frère, soeur, maître, maîtresse, aucun homme de la terre entière, — *ỉw·w rḫ ỉw* ( ) *ỉ·tn* — qui pourront venir (pour faire une contestation) contre vous", etc. La graphie employée ici est pratiquement identique à celle qui se rencontre dans P. Louvre E. 7861, 8 et dont la lecture *ỉw* est absolument certaine.

17 — *Pȝ-dj-ʾImn-(m-)ʾIp·t sȝ n Pȝ-dj-Ḥr-Rsnt* "Peteamenope, fils de Peteharesent"; un personnage ainsi nommé (mais sans titre), est mentionné dans P. Louvre E. 7847, 10 (prov. de Thèbes).

Le Vizir Harsiêsis de la 30e Dynastie

Par H. de Meulenaere

(Planche XVI)

Dans sa monographie sur les vizirs égyptiens, Weil a enregistré pour la Basse Epoque quatre Harsiêsis qui, d'après leurs généalogies et leurs titres, se rattachent à des familles thébaines[1]). D'autres vizirs du même nom ont depuis lors été signalés par Kees[2]). Parmi les documents cités par ce dernier, un seul peut être daté avec quelque précision: c'est notre

Doc. 1: *Le Caire* $\frac{28|5}{25|5}$ (fragment de sarcophage).

Ce monument[3]) nous apprend que le "juge et vizir" Harsiêsis fut le fils d'un nommé Onnôphris (*Wn-nfr*) et de la dame Sentaês (*T3-šryt-n-t3-ỉḥt*). Ses titres sacerdotaux, désignant pour la plupart des fonctions élevées, indiquent un rapport étroit avec le Delta et en particulier avec la ville de *Ḥḥyt* (Bahbît el-Hagar) dont le nom se retrouve deux fois dans l'inscription. A Bahbît el-Hagar se rattachent également les titres des parents d'Harsiêsis, sa mère étant "joueuse de sistre d'Isis, maîtresse d'Ehbôyet", son père exerçant les fonctions de  , *ỉmy-ỉst*[4]) et prophète. En ce qui concerne la date du fragment, un terminus post quem est fourni par la présence du cartouche de Nectanébo I (378—360 av. J. C.) à la première ligne de l'inscription; on remarque, non sans quelque étonnement, que le nom du roi y est précédé de la lettre *n*.

Ce fragment de sarcophage constituait jusqu'à présent l'unique témoignage relatif à un vizir Harsiêsis qui vécut à la 30e dynastie. Nous pouvons maintenant y ajouter deux autres.

Doc. 2: *Berlin* 21596 (statue naophore).

Le propriétaire de cette statue acéphale, qui est inédite[5]), s'appelle Harsiêsis, fils d'Onnôphris. Ses titres et sa généalogie sont donnés, de façon développée, dans le texte du pilier dorsal au-dessus duquel on distingue les cartouches, partiellement conservés, de Nectanébo I "vivant comme Rê éternellement, aimé d'Osiris-Hémag, le grand dieu qui réside à Ehbôyet"[6]). Bien que le titre de vizir n'apparaisse nulle part sur le monument[7]), on ne peut douter que le personnage

[1]) Weil, *Veziere*, p. 158.

[2]) Kees, *Priestertum*, p. 273; *ZÄS* 80 (1955), p. 77—80.

[3]) Spiegelberg, *ZÄS* 64 (1929), p. 88—89; Pahor Labib, *ASAE* 50 (1950), p. 363—364. Le Musée de Turin conserve, sous le n° 1446, un moulage de ce fragment: Rossi-Fabretti-Lanzone, *Regio Museo di Torino*, I, p. 116 = Maspero, *Rec. Trav.* 4 (1883), p. 151.

[4]) Pour le rapport de ce titre avec le nome sébennytique, cf. infra, p. 234.

[5]) La statue a été mentionnée par Möller, *ZÄS* 56 (1920), p. 67; Bosse, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit*, p. 40, n° 92; Grdseloff, *ASAE* 40 (1940), p. 188—189; Ranke, *MDIK* 12 (1943), p. 129; Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens*, p. 212. Le conservateur berlinois, Prof. S. Morenz, en m'envoyant des photos de ce document, m'a aimablement permis de le publier; je lui en exprime ici ma plus vive reconnaissance.

[6]) Sur les différents cultes d'Osiris-Hémag en Basse Egypte, cf. De Meulenaere-Leclant, *Kêmi* 14 (1957), p. 39.

[7]) Il est peu probable que le titre *ỉsty* aurait figuré parmi les quelques groupes d'hiéroglyphes qui manquent en bas des colonnes.

représenté est identique à son homonyme du document 1. A côté des indications fournies par la généalogie et la titulature, qui révèle d'étroites attaches avec Bahbît el-Hagar, il y a, surtout, l'insigne du grand juge égyptien, le collier *m3ʿt*[1]), qu'Harsiêsis porte au cou et qui, paraît-il[2]), a été ajouté après coup. Ce dernier détail n'est pas sans importance: il indiquerait qu'Harsiêsis a fait tailler sa statue avant d'accéder au poste suprême de vizir.

Le document est très précisément daté: il appartient au règne de Nectanébo I dont les cartouches sont placés en haut du pilier dorsal et à qui s'adresse le petit hymne inscrit sur la face supérieure du naos que le personnage tient entre les mains. Ce texte est rédigé en ces termes:



a) La gravure des signes est très peu soignée; la lettre *mwt* est plus d'une fois rendue par un simple trait. b) Il est possible que la cassure de la pierre a enlevé la lettre *mwt* sous *mwt*. c) Il semble que le texte a subi une correction à cet endroit. d) Le , ici, a une forme bien nette; en général, cependant, le scribe ne rend pas les détails intérieurs des signes , et . e) Le premier des deux petits signes placés de part et d'autre du pavois doit être interprété comme un très informe. f) La lecture de ce signe est incertaine. g) Le (?) a une forme peu distincte.

Combien est beau (α) *ce qu'a fait le roi de Haute et de Basse Egypte, Kheperkarê, fils de Rê, Nectanébo, qu'il vive éternellement, pour Mout Ousret* (?), *Isis la grande, mère divine, maîtresse d'Ehbôyet; il a . . .* (β) *le fleuve* (γ), *seigneur du nome busirite* (δ), *devant sa mère* (ε) *Isis, comme fut fait pour son père Osiris -Andjty à Ehbôyet; il a dirigé* (ς) . . . (η) *jusqu'à la fin* (?) *du nome busirite* (δ) . . .; *la récompense qu'elle lui fit* (ϑ): *accroître sa vaillance, renforcer son prestige, mettre son fils sur son trône jusqu'à l'éternité.*

(α) Sur l'emploi de la particule *wy* dans des contextes analogues, cf. Lefebvre, *Grammaire*, § 170, 551, 632; Junker, *Grammatik der Dendaratexte*, § 269; Ranke, *MDIK* 12 (1943), p. 128—129.

(β) *ʿḏ* (*Wb.*, I, 238, 17 sqq.)? Comment, alors, expliquer le déterminatif? En cryptographie,  peut servir à écrire : Piankoff, *Livre du Jour et de la Nuit*, p. 98. Les attestations hiéroglyphiques en sont cependant rares; nous ne connaissons que l'épithète  *ʿḳ-ỉb* sur une statue de la collection Weill[3]) et le nom propre  *ʿr-pth-ḥp* (Ranke, *Personennamen*, I, 70, 14) sur un cercueil du Musée de Bruxelles[4]).

[1]) Möller, *l. c.*, p. 67—68; Grdseloff, *l. c.*, p. 185—207.

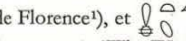
[2]) Grdseloff, *l. c.*, p. 188—189.

[3]) Inédite; copie aimablement communiquée par J. Yoyotte.

[4]) Bruxelles, Musée du Cinquantenaire E 5886 = Petrie-Mackay, *Heliopolis, Kafr Ammar, Shurafa*, pl. XXXI, 3.

(γ) Graphie tardive de *ỉtrw*, cf. FAIRMAN, *BIFAO* 43 (1945), p. 109; DARESSY, *ASAE* 17 (1917), p. 24; ID., *ASAE* 18 (1918), p. 145, l. 78.

(δ) Pour les orthographes égyptiennes du nome de Busiris, cf. GAUTHIER, *Dictionnaire géographique*, I, p. 151—152; GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, p. 176*—180*; PIANKOFF, *Livre du Jour et de la Nuit*, p. 97.

(ε) Le signe  , avec la valeur *mwt*, se rencontre dans les noms propres  *mwt-šryt* (RANKE, *Personennamen*, II, 360 *zu* 148, 16),  *ʿnḫ-mwt-nfrt* sur une stèle du Musée de Florence[1]), et  *mwt-ỉr-dj·s* sur une stèle du Musée de Boston[2]).

(ς) Probablement *sm3ʿ* (*Wb.*, IV, 124, 14 sqq.).

(η) Le sens de ce passage nous échappe. A lire: *sm3ʿ·n·f r ḫrrt r-mn ḫrrt*?

(θ) Sur cette formule, voir RANKE, *MDIK* 12 (1943), p. 126; CLÈRE, *RdE* 6 (1950), p. 146.

Il est malheureux que le contenu de ce petit texte soit si peu clair. D'un autre côté, on ne voit pas très bien pour quelle raison cette inscription a été gravée sur la statue. Il n'y a apparemment aucun lien entre les faits rapportés dans l'hymne à Nectanébo et les activités d'Harsiêsis. Le style des hiéroglyphes est peu soigné par rapport à celui du pilier dorsal. Faut-il penser que les deux inscriptions sont de date différente? Peut-être l'hymne a-t-il été ajouté en même temps que le collier *m3ʿt*. Le fait que le naos ne porte aucun autre texte — chose tout à fait extraordinaire lorsque le toit est chargé d'inscriptions[3]) — tend à confirmer cette hypothèse.

Il nous reste à examiner les titres "prophète des statues de Kheperkarê, fils de Rê, Nectanébo, qu'il vive éternellement; prophète des statues de Psammétique-Neferibrê" qu'on lit sur le pilier dorsal. Comme dans les deux cas précédents, le nom de Nectanébo I y est accompagné de l'épithète *ʿnḫ ḏt* "qu'il vive éternellement"; celle-ci, en revanche, n'apparaît pas derrière le cartouche de Psammétique II. Puisque la statue de Berlin ne peut être attribuée à un règne autre que celui de Nectanébo I, on est droit de voir dans l'épithète *ʿnḫ ḏt* l'expression d'un souhait adressé au souverain régnant[4]). Sa présence derrière un nom royal fournirait, de la sorte, du moins à la Basse Epoque, un indice chronologique et permettrait de conclure à un monument contemporain du roi dont le nom est inscrit dans le cartouche[5]). L'ensemble du dossier examiné ici est incontestablement en faveur de pareille interprétation, et la seule absence de *ʿnḫ ḏt* sur le fragment du Caire (doc. **1**) suffirait à prouver qu'Harsiêsis est décédé sous un

[1]) Florence 1652 [2475] = SCHIAPARELLI, *Museo Archeologico di Firenze*, p. 389—390.

[2]) Boston, MFA 98.1046 = PETRIE, *Dendereh*, pl. XXV.

[3]) Comparer, par exemple, les statues Vatican 158 (POSENER, *Première domination perse*, p. 1—26), Philadelphie 42.9.1 (RANKE, *MDIK* 12 [1943], p. 107—138), Bayonne 498 (KAMAL, *Tarwaḥ el-nafûs fi Medinet el Shams* [en arabe], p. 209—211), Louvre N 864 (inédite), etc.

[4]) LEFEBVRE, *Grammaire*, § 352.

[5]) Pour les époques antérieures à la 26e dynastie SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien*, p. 142, note 2, et LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces*, p. 23, ont montré que l'adjonction de *ʿnḫ ḏt* à un cartouche ne prouve pas de façon absolue que le roi est encore en vie; cf. aussi ANTHES, *JNES* 16 (1957), p. 182—183. SÄVE-SÖDERBERGH souligne pourtant que la majorité des textes distingue parfaitement le roi *mȝʿ-ḫrw* du roi *dj ʿnḫ* (*ḏt*). La même remarque vaut pour la Basse Epoque. L'épithète *ʿnḫ ḏt* est d'un usage presque général dans les inscriptions datées de l'an X d'un roi (GAUTHIER, *Livre des rois*, IV, passim); de deux souverains différents nommés dans un même texte l'un peut être désigné comme *mȝʿ-ḫrw* l'autre comme *ʿnḫ ḏt* (Louvre, Stèle du Sérapéum 193 = CHASSINAT, *Rec. Trav.* 22 [1900], p. 20—21; PETRIE, *Memphis* II, pl. XVII, XXV). D'une façon générale, les cas où le nom du roi défunt est suivi de l'épithète *ʿnḫ ḏt* sont excessivement rares: Louvre, Stèle du Sérapéum 240 = CHASSINAT, *Rec. Trav.* 22 (1900), p. 167. Dans les documents démotiques, *pr-ʿȝ ʿnḫ ḏt* est l'expression courante pour indiquer le souverain régnant: SETHE-PARTSCH, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte*, p. 474.

des successeurs de Nectanébo I. Quoi qu'il en soit, il faut croire que la ligne de texte précédant *n Nḫt-nb·f* sur le doc. **1** se terminait par *ḥm-nṯr nȝ twtw* "prophète des statues". En même temps, les traces visibles dans le second cartouche semblent beaucoup mieux convenir au nom de Psammétique II (*Nfr-ỉb-rʿ Psmṯk*) qu'à celui de Nectanébo II[1]). La titulature donnée par le sarcophage reproduirait, de la sorte, de façon assez fidèle celle de la statue de Berlin.

Doc. 3: *Collection Golénischeff* 83 (statue).

Publiée depuis 1917[2]), cette statue ne semble guère avoir attiré l'attention des égyptologues. Le "juge et vizir" Harsiêsis est figuré debout. La tête, les bras et une partie des jambes manquent; au cou est pendu un collier avec l'image de la déesse *mȝʿt*. Contrairement aux deux autres documents, la statue porte un proscynème à "Bastet, la grande, maîtresse de Bubastis". La titulature d'Harsiêsis, précédée d'une série d'épithètes laudatives, occupe les trois colonnes du pilier dorsal. On y remarque, dans un contexte analogue à celui du doc. **2**, les cartouches de Néchao, de Psammétique II-Neferibrê et de Nectanébo I, mais aucun de ces noms n'est suivi de l'épithète *ʿnḫ ḏt*; il n'est donc pas exclu que le monument date d'un règne postérieur à celui de Nectanébo I. Les parents d'Harsiêsis ne sont pas mentionnés dans l'inscription.

La revue des sources terminée, passons au commentaire des titres dont se pare Harsiêsis dans les inscriptions de ses statues. Sans être très nombreuses, les charges civiles qui lui sont dévolues comptent parmi les plus élevées de l'administration égyptienne: "juge et vizir" (**1, 3**) et "comte dans Neterou" (*ḫȝty-ʿ m Nṯrt*) (**2**). Les titres du type *ḫȝty-ʿ* + *toponyme* sont très fréquents dans les documents de Basse Epoque et se présentent avec plusieurs variantes: *ḫȝty-ʿ*[3]), *ḫȝty-ʿ n*[4]), *ḫȝty-ʿ m*[5]), *ḫȝty-ʿ wr n*[6]), *ḫȝty-ʿ wr m*[7]). Malgré le nombre d'attestations qu'on en possède, il semble difficile d' établir une distinction bien nette entre ces dignités[8]) d'autant plus qu'elles s'appliquent à des personnages de rang très différent: fonctionnaires civils, prêtres, militaires. Il est assez curieux qu'un favori du roi pouvait être à la fois "prince" de plusieurs localités ou circonscriptions géographiques[9]).

Indépendamment de ses fonctions civiles, Harsiêsis avait accumulé un nombre impressionnant de titres sacerdotaux et de charges relatives aux biens religieux. Celles-ci concernent en majeure partie les cultes de Bahbît el-Hagar. Isis, divinité principale du lieu, y occupe une place très importante: "premier prophète d'Isis" (**1, 2**), "prophète d'Isis la grande, mère divine,

[1]) Ainsi que l'admettait SPIEGELBERG, *ZÄS* 64 (1929), p. 88—89.

[2]) TOURAJEFF, *Statues et statuettes de la collection Golénischeff* (en russe), nº 83, p. 60—62; KIENITZ, *Die politische Geschichte Ägyptens*, p. 212. La statue est actuellement au Musée Pouchkine à Moscou, où elle porte le numéro 5320.

[3]) WRESZINSKI, *Ägyptische Inschriften aus dem K. K. Hofmuseum in Wien*, p. 180—181 (Vienne XXI—XXIV); FAIRMAN, *JEA* 20 (1934), pl. I (Caire JE 37075); RANKE, *ZÄS* 44 (1907), p. 42—54 (Berlin 17700), etc.

[4]) RANKE, *l. c.* (Berlin 17700); WRESZINSKI, *o. c.* (Vienne XXI—XXIV); YOYOTTE, *BIFAO* 52 (1953), p. 180 (Caire JE 40041), etc.; cf. aussi POSENER, *Kush* 6 (1958), p. 58.

[5]) PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, pl. LXX (Caire JE 4739); DARESSY, *ASAE* 21 (1921), p. 141—143 (Caire JE 47109); MONTET, *Kêmi* 8 (1946), p. 54—59 (Caire JE 67094 A), etc.

[6]) Naples, Museo Nazionale 237 (inédit; d'après copie).

[7]) MASPERO-GAUTHIER, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque* (*CGC*), II, p. 115—126 (Caire 29318); Caire JE 37424 (inédit; d'après photo FERE 14771); Louvre E 18967 (inédit; d'après copie).

[8]) Les titulatures analogues du Nouvel Empire sont tout aussi indistinctes. Sur la statue Caire 42126 (LEGRAIN, *Statues et statuettes* [*CGC*], I, p. 76—78) *ḫȝty-ʿ n nỉwt rsyt* alterne avec *ḫȝty-ʿ m nỉwt rsyt*; on trouve, de même, *ḫȝty-ʿ wr m ỉnbw* (Caire JE 59128 = HAMADA, *ASAE* 35 [1935], p. 22) à côté de *ḫȝty-ʿ wr n ỉnbw* (Louvre N 519, cf. ANTHES, *ZÄS* 74 [1938], p. 111); cf. aussi RANKE, *ZÄS* 44 (1907), p. 47.

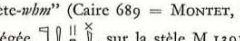
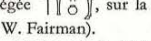
[9]) RANKE, *ZÄS* 44 (1907), p. 42—54 (Berlin 17700).

maîtresse d'Ehbôyet" (1, 2, 3; var.), "prophète d'Isis qui réside à Neterou" (2), "prophète d'Isis sur son grand trône" (1)[1]), "prophète-*whm* d'Isis" (2, 3)[2]), "prophète d'Isis, maîtresse du fleuve (?)" (3)[3]). Que la quasi totalité des sacerdoces de Bahbît el-Hagar était placée sous l'autorité et la direction d'Harsiêsis, c'est ce que semblent indiquer ses titres "prophète des dieux de Neterou" (2, 3), "prophète du temple d'Ehbôyet" (1, 2), "inspecteur (*sḫḏ*) des prophètes à Neterou" (2, 3)[4]) et "chef des quatres phyles (*mty n pꜣ ỉfd sꜣw*)" (2, 3)[5]). Trois autres fonctions sont clairement en rapport avec Bahbît el-Hagar sans qu'on soit en mesure de préciser leur signification: *ỉmy-ỉst* (2)[6]), *wꜥḥ ḥt* (2, 3)[7]) et  (3) qu'il faut sans doute compléter en  , titre porté par le père d'Harsiêsis (1)[8]). La statue de Moscou (3) apprend qu'Harsiêsis assumait encore les charges de "prophète de Bastet qui réside à Neterou"[1]) et de "prophète de Sôthis, maîtresse d'Ehbôyet"[2]), et la statue de Berlin (2) le désigne comme "prophète d'Osiris-Andjty à Ehbôyet, le grand dieu"[3]). Enfin, d'après la statue de Moscou (3), le culte des statues des rois Néchao II, Psammétique II et Nectanébo I, auquel Harsiêsis était attaché comme prophète (2, 3), était établi dans le temple de Bahbît el-Hagar[4]).

Le nombre de titres d'Harsiêsis qui n'offrent aucune connection évidente avec Bahbît el-Hagar est relativement restreint. Trois de ses fonctions se rapportent explicitement au culte d'Hathor: "prophète d'Hathor, maîtresse de Dendérah" (1, 3), "prophète d'Hathor-la-vache-Chentait" (3)[5]), "prophète des dieux du domaine de Chentait" (3). Deux autres concernent une prêtrise d'Amon rarement attestée: "prophète d'Amon-Nen de Per-Renenet" (1, 2)[6]) et "prophète des dieux de Per-Renenet" (1). Finalement, il occupa la charge de prophète au service d'"Osiris-Horus du temple d'Oupeker" (3)[7]) et des "dieux qui n'ont pas de prophète" (1, 2)[8]).

Quelles sont les conclusions qui peuvent être dégagées de ces différents témoignages? Le vizir Harsiêsis a vécu sous Nectanébo I et probablement sous au moins un de ses successeurs. Il n'y a, cependant, aucune preuve absolue qu'il ait été un des vizirs de Nectanébo I. En effet, le seul des monuments d'Harsiêsis, daté avec certitude du règne de ce roi, est la statue de Berlin (2); or, sur celle-ci Harsiêsis ne semble pas porter le titre de vizir. L'unique indice qui pourrait faire penser que Nectanébo I l'ait élevé au poste de vizir, est fourni par les remaniements probables effectués sur la statue de Berlin (2) où le collier *mꜣꜥt* et l'hymne en l'honneur

[1]) Epithète commune à plusieurs dieux dans les textes tardifs: Piehl, *PSBA* 13 (1890/91), p. 114—115; Wreszinski, *ZÄS* 45 (1908), p. 114. Ajouter aux divinités mentionnées par ces auteurs: Harsiêsis (*Urk.* II, p. 69), Mout (Spiegelberg, *Aus einer ägyptischen Zivilprozeßordnung*, p. 20).

[2]) Tout en citant les mêmes *Belegstellen*, le *Wb.* semble attacher à ce titre une double signification: "prophète-*whm*" (*Wb.* I, 344, 19) et "second prophète" (*Wb.* III, 89, 16). Quoiqu'il soit fréquemment attesté dans les inscriptions tardives (Gauthier, *Personnel du dieu Min*, p. 24—25; *Prosopographia Ptolemaica*, III, n^{os} 5562, 5617), le sens en demeure obscur. En dépit des précisions fournies par Kees, *Priestertum*, p. 289, aucun indice ne confirme l'emploi de *ḫm-nṯr whm* comme variante tardive de *ḫm-nṯr 2-nw*. Bien au contraire, nous savons qu'un certain Teôs, dignitaire tanite sous les premiers Ptolémées, fut à la fois  "second prophète, prophète-*whm*" (Caire 689 = Montet, *Kêmi* 7 [1938], p. 136); la même combinaison se rencontre, sous la forme abrégée  , sur la stèle M 13916 du Musée de Liverpool (inédite; copie aimablement communiquée par H. W. Fairman).

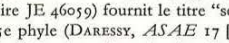
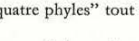
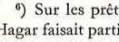
[3]) Le sens de *ỉtrw* n'est pas tout à fait clair. S'agit-il du Nil ou d'une de ses branches? Quoi qu'il en soit, il est clair, d'après les textes égyptiens, qu'Isis avait quelque chose à voir avec l'eau. Identifiée au vent du Nord (Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 647), c'est elle qui par la pluie fait monter le fleuve (cf. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, p. 75; Posener, *Rev. Phil. Litt. Hist. Anc.* 25 [1951], p. 163; Stricker, *De Overstroming van de Nijl*, p. 9—12). Le papyrus démotique 31169 du Musée du Caire mentionne, côte à côte, une "Isis qui fait une grande eau (c. à. d. qui provoque l'inondation)" et une "Isis de la mer" (*P. Cairo dem.*, I, p. 277). Cf., aussi, les références réunies par Sainte Fare Garnot, *Religions égyptiennes antiques*, p. 22.

[4]) Le titre *sḫḏ ḥm(w)-nṯr* (*Wb.* III, 89, 10; IV, 227, 11), abondamment attesté à partir de l'Ancien Empire, est devenu relativement rare à la Basse Epoque: Legrain, *Rec. Trav.* 35 (1913), p. 211, doc. 37 (Montouemhat); Gunn, *ASAE* 27 (1927), p. 226 (stèle d'Apriès à Mitrahine); Montet, *Kêmi* 7 (1938), p. 129 (Caire 689).

[5]) Sur *mty (n sꜣ)* à la Basse Epoque, cf. Kees, *Priestertum*, p. 306. Sur la mention des quatre phyles (*pꜣ ỉfd sꜣ[w]*) dans des titulatures analogues, cf. *ibid.*, p. 301—302. Les documents postérieurs à 238 av. J.-C. — date de l'introduction de la 5e phyle — parlent généralement des cinq phyles (*pꜣ dỉw sꜣ[w]*): Schäfer, *ZÄS* 40 (1902/03), p. 32, pl. I (Berlin 2118); Otto, *ZÄS* 81 (1956), p. 119 (Louvre C 316) et p. 123 (Berlin 38). La mention des quatre phyles dans une titulature n'apporte pas toujours un élément de datation solide: la statue du stratège Pachômis (Caire JE 46059) fournit le titre "scribe du temple des quatre phyles" tout en mentionnant à plusieurs reprises la 5e phyle (Daressy, *ASAE* 17 [1917], p. 91—93).

[6]) Sur les prêtres *ỉmy-ỉst*, affectés au service de Shou et Tefnout dans le nome sébennytique dont Bahbît el-Hagar faisait partie (Gauthier, *Dictionnaire géographique*, II, p. 110), cf. Yoyotte, *BIFAO* 54 (1954), p. 95—96; De Meulenaere, *CdE* 29 (1954), p. 227. A Bahbît el-Hagar, le titre semble toujours intimement lié à *wꜥḥ ḥt* ou à *wr nṯrt* (cf. notes suivantes): Daressy, *ASAE* 12 (1912), p. 284—285 (Caire JE 43770); Id., *ASAE* 5 (1904), p. 122 (Alexandrie 435); British Museum 1682 et 14403 (inédits; copiés sur l'original).

[7]) Ce "sacrificateur" ne nous est pas connu en dehors de Bahbît el-Hagar; il n'apparaît, à notre connaissance, que sur les monuments Alexandrie 435, British Museum 1682 et 14403 (cf. note précédente), et Caire 29305 (Maspero, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque (CGC)*, I, p, 174, 195, 203).

[8]) Nous avons une autre attestation de ce titre rare sur la dalle anonyme Caire JE 43770 (cf. supra, n. 6) qui provient peut-être aussi du sarcophage d'Harsiêsis. La lecture exacte du titre nous est peut-être fournie par la statuette British Museum 14403 (cf. supra, n. 6) qui appartient à un personnage de Bahbît el-Hagar dont la titulature comporte les fonctions de *ỉmy-ỉst*, de *wꜥḥ ḥt* et de  "prêtre-pur, grand de Neterou". Il est possible que le même titre apparaisse sous la forme  sur la statuette Baltimore, WAG 431 (Steindorff, *Catalogue Sculpture*, pl. CXVIII). La valeur *nṯr* du signe  a été établie depuis longtemps: Piehl, *Sphinx* 4 (1901), p. 122—123. Malgré une certaine ressemblance, l'identité des titres *wr nṯrt* et *wr m nṯrt* (De Meulenaere, *CdE* 31 [1956], p. 252—253) demeure douteuse.

[1]) Nous n'avons pu trouver d'autre mention de cette "Bastet qui réside à Neterou".

[2]) Malgré son titre "maîtresse d'Ehbôyet", Sôthis ne semble pas figurer parmi les divinités du temple de Bahbît el-Hagar: Montet, *Kêmi* 10 (1949), p. 43—48. Sa présence dans ce lieu ne doit pourtant pas nous étonner vu ses rapports étroits avec Isis: Roeder, art. *Sothis*, dans *Roscher* IV, col. 1273—1280; Bonnet, *Reallexikon*, p. 743—744. Cf. encore le nom propre *ỉb-n-spdt* (Ranke, *Personennamen*, I, 325, 26) sur une stèle saïte (Musée Guimet C 48) provenant vraisemblablement de Bahbît el-Hagar: Moret, *Catalogue du Musée Guimet*, p. 99—102.

[3]) Appellation extrêmement fréquente d'Osiris à Bahbit el-Hagar: Montet, *Kêmi* 10 (1949), p. 45.

[4]) Nous ne connaissons aucune autre mention du culte des statues de Néchao II et de Psammétique II. Par contre, des "prophètes des statues de Nectanébo I" sont attestés par des monuments trouvés à Koptos (Caire JE 36434 = Rowe, *ASAE* 40 [1940], p. 11—13) et Hermoupolis Magna (Louvre E 18967; d'après copie).

[5]) Sur la déesse Shentait, peut-être originaire de Busiris (Stricker, *OMRO* 39 [1948], p. 61), et ses rapports avec Isis et Hathor: *Wb.* IV, 518; Piankoff, *RdE* 1 (1933), p. 175; Id., *Eg. Religion* 2 (1934), p. 102—104; Bonnet, *Reallexikon*, p. 404—405. Les titres d'Harsiêsis en relation avec Hathor nous sont surtout connus par la statue de Moscou (3) qui semble provenir de Bubastis. La présence d'un culte d'Hathor dans cette ville n'a rien d'étonnant lorsqu'on sait combien il y avait de relations étroites entre Bastet et la déesse de Dendérah: Jéquier, *Considérations sur les religions égyptiennes*, p. 245; Bonnet, *Reallexikon*, p. 81.

[6]) Forme rare d'Amon: Kees, *Rec. Trav.* 37 (1915), p. 58; Yoyotte, *Recherches sur la géographie religieuse du Delta occidental* (à paraître prochainement). Sur la ville de Per-Renenet, cf. Gauthier, *Dictionnaire géographique*, II, p. 107.

[7]) Sur ce territoire abydénien, voir, outre les *Belegstellen* de *Wb.* I, 561, les références citées par Kees, *Götterglaube*, p. 332 et Gauthier, *Dictionnaire géographique*, I, p. 189.

[8]) Nous ne connaissons que trois autres attestations de ce titre curieux: Spiegelberg, *Rec. Trav.* 35 (1913), p. 36, 38 (P. British Museum 10188); Montet, *Kêmi* 7 (1938), p. 136 (Caire 689); *ibid.*, p. 141 (Caire 700). Si la lecture et le sens en sont clairs, la construction grammaticale offre, par contre, certains problèmes que l'incertitude des lectures ne nous permet pas de résoudre.

du roi semblent avoir été ajoutés après coup. On pourrait supposer que l'accession d'Harsiêsis au poste de vizir ait entraîné ces modifications.

Une autre constatation, fondée sur la chronologie des monuments: statue de Berlin (2), statue de Moscou (3), fragment de sarcophage (1), n'est pas sans intérêt pour l'établissement de l'hiérarchie dont le vizir occupait l'échelon supérieur. Si l'on avait la certitude que le titre *ḥ3ty-ʿ m Nṯrw* ne figurait que sur la statue de Berlin — ce qui semble bien être le cas —, il serait légitime de croire qu'à la 30e dynastie les vizirs étaient recrutés parmi cette classe d'administrateurs territoriaux. Mais ceci, évidemment, demeure une hypothèse.

Sans doute originaire de Bahbît el-Hagar, Harsiêsis a été revêtu durant toute sa vie d'importantes fonctions dans sa ville natale. A en juger d'après ses titres, on dirait qu'au moins à la Basse Epoque le vizir était en même temps le pontife suprême des différents cultes locaux.

A Demotic "Document of Endowment" from the Time of Nectanebo I

By Charles F. Nims

(Plates XVII—XX)

It is more than a third of a century since Professor Hermann Junker published *Papyrus Lonsdorfer I*[1]), a marriage settlement from Edfu dated in the fifteenth year of Nectanebo I. Because of the advance in paleographical and lexicographical knowledge it would be possible to make some improvements in the readings and translation[2]). However, the great importance of his publication was not the document itself. Junker also made a complete reexamination of demotic contracts relating to marriage, and reached conclusions then quite startling.

As a result of his researches he took the position that such demotic documents were not "marriage contracts" in that they did not establish legal marriage; rather, they were of purely economic tenor, dealing with property rights. He also denied that a *sš n sʿnḫ* was a document connected with a "loose marriage", as had been thought previously, and pointed out that it did not differ in nature from the more common forms of marriage settlements. He was of the opinion that the difference was one of geographical tradition, as the examples of this kind of document then known were from Memphis and the Fayyum.

Junker's opinion that the *sš n sʿnḫ* did not represent any different type of marriage has never been seriously challanged. His view on the solely economic nature of all types of demotic documents connected with marriage was reinforced by Professor William F. Edgerton a decade later[3]), but more recently has been categorically denied by Professor Mustafa El-Amir[4]). Valuable as is his study, he overlooks certain data, detailed below, which seem to me to invalidate his conclusions.

The demotic marriage settlement published here, Papyrus Oriental Institute 17481, is a *sš n sʿnḫ*, the earliest such document sofar known[5]). It is dated exactly two years later than Papyrus Lonsdorfer I, in Paopi of the seventeenth year of Nectanebo I. This is the latest date for his reign yet recorded, and falls toward the end of December 365 B. C.[6]).

This papyrus is one of a number purchased for the Oriental Institute of the University of Chicago by Edgerton from N. Tano in Cairo in 1932. These were delivered to the Oriental Institute Museum still rolled, and only this one has been unrolled and mounted. This was done by the late Mr. Burtch in 1943—1944. At the time he was engaged in this task, Professor George R. Hughes, in Chicago on a brief leave from his position with the U. S. Army Signal Corps, visited the museum and translated the document at sight.

---

[1]) *SAW Wien, Philos.-histor. Kl.*, CXCVII (1921), 2. Abh.

[2]) See, for instance, *JNES* 16 (1957), p. 58, where Hughes, in a review of Erichsen, *Demotisches Glossar*, notes the reading *ʿnḫ-mn-ḥr*.

[3]) *Notes on Egyptian Marriage Chiefly in the Ptolemaic Period.*

[4]) *Further notes on Egyptian Marriage and Divorce, BIE*, XXXIV (1953), pp. 139—150.

[5]) However, as Seidl has pointed out in his *Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (*Aeg. Forsch.* 20), p. 63, two such documents are mentioned in Cairo 50059, from the 8th year of Cambyses.

[6]) The latest date previously known was year 16; see F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, p. 203. I have accepted his date for the first year of Nectanebo I as 381—380 B. C. (see *ibid.*, p. 175), which is in agreement with Borchardt, *Mittel*, p. 73.

On my return to Chicago in the spring of 1946 the papyrus was on display in the Oriental Institute Museum in its present position some eight or nine feet above floor level. Due to its exellent condition and large size, it is possible to read it without strain, and I have never examined the original more closely. As I had a particular interest in this type of marriage settlement, I procured a photograph and made a preliminary transliteration and translation, and discussed with EDGERTON the possibility of the publication of the document. At that time neither of us was aware of HUGHES' prior translation.

In 1954 EDGERTON requested me to undertake the publication. I had hoped that it might be possible to unroll the other papyri purchased with it to determine whether or not they were related. This has not proved possible, and the publication of this document can no longer be postponed.

The papyrus measures 250 cm by 37 cm and thus the accompanying reproduction plates XVII—XX is between one-third and one-fourth of actual size. To make the roll twelve sheets were joined together, of which the last on the left was not used by the scribe.

For the provenance there is only internal evidence. The name Mares, that of the scribe and of frequent occurrence in the list of witnesses, points to the Fayyum. So does the god Sobk, whose name occurs in the title of the scribe and those of the father of witness 13, and is often compounded in the witness names. The element *wyt* in the title of the author of the document and that of his father is found elsewhere only in documents from Hawara[1]).

The superb calligraphy is at once apparent. The precision of the script shows the scribe to have been a master of his craft. The writing tends toward early forms; note, for instance, the common words *bn*, *bnr*, *nb*, *nty* and *sš*. The feminine article *t3* and the plural article *n3* are always distinguished. In some cases hieratic forms are used. In the word for „piece" (of money), the usual demotic form is derived from  , *tny·t*, but here is written with the hieratic form derived from  , *ty·t*. The 20 in the numeral 29 in line 1 is a form derived from the hieratic, while the 20 in the numeral 24 in line 2 is pure demotic. In the signature of the scribe, his name and that of his father are a combination of early demotic or hieratic and cursive hieroglyphic. For the second person feminine singular suffix the usual form here, used twelve times, is derived from  , while the common demotic form, from  , occurs only five times, in *mr=t* in line 2, in three instances of *p3y=t* in line 3 and in *m·s3=t* in the same line. From his writing it seems probable that the scribe was skilled in hieratic as well as in demotic.

To transcribe the text into hieroglyphic characters would be an interesting exercise, but this would add nothing to the understanding of the document and is precluded by considerations of space. However, to the paleography of the demotic script this papyrus is a most important contribution.

In transliteration the historic method has been followed, approximating that used by Professor W. ERICHSEN in his *Demotisches Glossar*. After due deliberation it was decided to transliterate the feminine endings whether or not they are written but the indication of the plural only where given by the scribe. The *n* is written more frequently than in later periods, but even here often reduced to a dot, and sometimes omitted. The transliteration follows the scribe. Except for the name of the author and the form of the word *hw3·t*, "pledge", the document presents no problems as to the readings.

In the translation I have departed, in several instances, from the literal meaning in order to bring greater clarity according to what I believe is the actual sense of the original. In these

[1]) Those so far published are Cairo 50126, 50128, 50129, 50132, 50136. Others are in the Hawara archive to be published by Erichsen.

cases the literal translation has been given in the notes, which deal with specific points of reading and meaning. It has seemed convenient to place all the discussion and commentary in regard to the witness names on the verso after the notes on the document itself. My few remarks concerning more general matters in regard to this papyrus and comment on certain apsects of marriage settlements I have reserved for the concluding paragraphs of this paper.

Transliteration

(1) *ḥ3·t-sp 17 ỉḫt 2 3ḫ·t n Pr-ʿ3 ʿ·w·s. Nḫt-nb=f ʿ·w·s.*

ḏd ḥtmw-ntr wyt[a]) *ʿnḫ- . . .*[b]) *s3 ʿnḫ-Ḥp ḏd=t n=f P3-tỉ-Wsỉr mw·t=f T·nt-ʾImn n sḫm·t Pst*[c]) *s3·t n ḥtmw-ntr wyt ʿnḫ-Ḥp ḏd=t n=f P3-tỉ-Wsỉr mw·t=s ʿnḫ·t-ʾIs·t*[d])

tỉ=t mtr ḥ3t=y n ḥt 30 n n3 ty·t[e]) *nty n pr-ḥt n Ptḥ n wtḥ*[f]) *r ḥt 29 ḳt·t 9 2/3 1/6*[g]) *1/10 1/30 1/60 1/60*[h]) *r ḥt 30 n n3 ty·t nty n pr-ḥt n Ptḥ n wtḥ ʿn n*[i]) *p3y=t sʿnḫ*

mtw[k]) *n3 ḫrṭ·w nty ỉw=t r ms·ṯ=w n=y nty nb·t nty mtw=y ḥnʿ n3 nty ỉw=y r tỉ·t ḫpr=w* (2) *pr 3ḫ ỉnḥ wrḥ b3k b3k·t ỉ3w·wt*[l]) *nb·t ḳnb·wt nb·t mt·t nmḥ·w nb*[m]) *n p3 t3 mtw=y*

mtw=y tỉ·t n=t bt·t 36 t3 ḥn 40 r[n]) *ỉt 24 t3 ḥn 40 r bt·t 36 t3 ḥn 40*[o]) *ʿn ḥt 1 ḳt·t 2 n n3 ty·t nty pr-ḥt n Ptḥ n wtḥ r ḥt 1 ḳt·t 1 2/3 1/6 1/10 1/30 1/60 1/60 r ḥt 1 ḳt·t 2 n n3 ty·t nty pr-ḥt n Ptḥ n wtḥ ʿn n p3y=t ʿḳ ḫbs ḫr rnp·t r p3 ʿ·wy nty ỉw mr=t s*

mtw=t nty nḫṯ r t3 wḏ3·t n p3y=t ʿḳ ḫbs nty ỉ(w)=s r ḫpr ʿ·wy mtw=y tỉ·t s n=t

nty nb·t nty mtw=y ḥnʿ (3) *n3 nty ỉw=y r tỉ·t ḫpr=w n t3 ỉw3·t*[p]) *n p3y=t sʿnḫ nty ḥry*

bn ỉw=y rḫ ḏd n=t šsp p3y=t sʿnḫ nty ḥry p3y=t sw n wḥ=f ỉw=y r tỉ·t s n=t

bn ỉw=y rḫ tỉ·t ʿnḫ m·s3=t ḥnʿ p3 mtr n p3 s[q]) *p3 ḥnr n p3 ʿ·wy nty ỉw n3 wpṭy·w n·ỉm=f*

ỉw ḥtmw-ntr wyt ʿnḫ-Ḥp ḏd=t n=f P3-tỉ-Wsỉr s3 P3-šry-n-t3-ỉḫ·t mw·t=f Pst p3y=f ỉt ḏd

šsp p3 ḥtmw-ntr wyt ʿnḫ- . . . p3y šry ʿ3 mw·t=f T·nt-ʾImn nty ḥry r tỉ·t ỉr=f n=t p3 sš n sʿnḫ nty ḥry mtw=f ỉr·t n=t p3y=f ḥp[r])

ỉw=f ḏd ʿn

ỉ·ỉr mt·t nb·t nty ḥry ḫ3t=y mtr·w n·ỉm=w

s3[s]) *ỉmy-wnw·t n Sbk M3ʿ·t-Rʿ s3 Ptḥ-nfr*

Translation

Year 17, Paopi, of Pharaoh, L. P. H., Nectanebo I, L. P. H.

The Divine Chancellor and Embalmer[a]), ʿOnch- . . .,[b]), son of ʿOnchapis, who is called Petosiris, his mother being Taamun, has spoken to the woman Peset[c]), daughter of the Divine Chancellor and Embalmer ʿOnchapis, who is called Petosiris, her mother being ʿOnchetise[d]):

You have caused my heart to be satisfied with the 30 (*deben*) of silver of the pieces[e]) which are of the treasury of Ptah, of good coinage[f]), being 29 (*deben*) and 9 + 2/3 + 1/6[g]) + 1/10 + 1/30 + 1/60 + 1/60[h]) *kite* of silver, being again 30 (*deben*) of silver which are of the treasury of Ptah, of good coinage, as[i]) your endowment.

There belongs to the children[k]) whom you will bear to me everything which I possess and that I shall acquire, (2) house, field, courtyard, building plot, male slave, female slave, all animals[l]), all title deeds and contracts with all free persons[m]) in the world which I possess.

I am to give you 36 40-*hin* (measures) of emmer, being[n]) 24 40-*hin* (measures) of barley, being again 36 40-*hin* (measures) of emmer[o]), and 1 (*deben*) 2 *kite* of silver of the pieces which are of the treasury of Ptah, of good coinage, being 1 (*deben*) 1 + 2/3 + 1/6 + 1/10 + 1/30

+ 1/60 + 1/60 *kite* of silver, being again 1 (*deben*) 2 *kite* of silver of the pieces which are of the treasury of Ptah, of good coinage, for your yearly sustenance and clothing, at whatever dwelling you have preferred.

You are the one certified in regard to the arrears of your sustenance and clothing which shall be to my debit and I am to give it to you.

Everything which I possess and (3) that which I shall acquire is the pledge[p]) of your aforesaid endowment.

I shall not be able to say to you, "Take your aforesaid endowment", (but on) whatever day you desire it, I will give it to you.

I shall not be able to require an oath from you nor (from) the witness to the document[q]) except in the building in which are the judges.

It is the Divine Chancellor and Embalmer ʿOnchapis, who is called Petosiris, son of Pshentehe, his mother being Peset, his father, who says:

Receive the aforesaid Divine Chancellor and Embalmer ʿOnch- . . ., my eldest son, his mother being Taamun, that he may execute the aforesaid document of endowment for you and that he may fulfill its obligations for you[r]).

He says also:

Do everything aforesaid; my heart is satisfied therewith.

The Astronomer of Sobk, Mares, son of Ptahnefer, has written[s]).

Notes

a) For the translation of 𓂋𓏏 I have followed the recent work of Serge Sauneron[1]). I suspect that by this period *ḥtmw-ntr wyt* may have been a compound title meaning only "Enbalmer", especially since in the Greek docket of P. Hamburg 2, to be published shortly by Erichsen as part of an archive from Hawara, the equivalent of the same title is given as ταριχευτης. However, the occurrence of the title *sš ḥtmw-ntr Sbk* in the signature of witness 13 on the verso has led me to the translation given in the text. It may be, of course, that the Greek title just mentioned parallels only part of the demotic title. The group *wyt*, found only in titles from Hawara[2]), I take to represent the older *wt*, and not an ending of the word represented by 𓂋𓏏.

b) It has been impossible to suggest a reading for the second part of the name. The determinative indicates that it should be the name of a god, or just possibly that of a king. The first element is similar to the scribe's 20 later in the same line, with a superior stroke which would make it 1/20, but such a suggestion seems too fantastic to entertain. For the central element I have tried 𓇋 and 𓄿𓏏, while Hughes has suggested 𓈖. The final element could be *s* if it fitted any reading.

c) Perhaps the same name as the older *Psd·t*, for which see Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, p. 137, 11.

d) I have transliterated the final group, but it could be only the feminine determinative, as in *Pst*, and the name would then be *ʿnḫ·t*, as Erichsen prefers.

e) As already noted, the scribe has written the hieratic form of 𓏺, almost exactly as it was written by the scribe of the Theban part of the great Papyrus Harris[3]). Sethe believed that

[1]) *Le "Chancelier du Dieu" dans son double Rôle d'Embaumeur et Prêtre d'Abydos*, *BIFAO* LI (1952), pp. 137—171. The promised article by Sauneron and Yoyotte defending the reading *ḥtmw* has not yet appeared. Griffith suggested a similar reading in *PSBA* 27 (1905), p. 287.

[2]) See note 1, p. 238 above.

[3]) Möller, *Hieratische Paläographie*, II, No. 87.

the Coptic ⲧⲟⲥ:ⲧⲟⲓ, "part", came from *ty·t*, "fraction" (*Wb.* V, 238. 6), rather than from *dny·t*, though the latter is commonly used in demotic except in this papyrus[1]). However, it is possible that the latter had lost the *n* by this time; note the god *Ḥr-mtn* (where the *mtn* represents the old *mdny·t*) appears in the Greek as Ἁρμώτης[2]).

f) *n wtḥ*, literally, "of that refined".

g) Here I prefer to read 2/3 + 1/6 rather than 5/6, as the former is more in keeping with what we know of Egyptian ideas of fractions. However, the part I have read 1/6 is different from the writing of that fraction when it stands alone. Sethe thought it was a very cursive form[3]). Certainly in latter times the demotic ligature for 2/3 + 1/6 is so written that it is impossible to distinguish its parts.

h) In the series of fractions here, and again in line 2, only 1/60 has the superior stroke designating it as a fraction.

i) This *n* I have taken as the old *m* of equivalence. Professor Erwin Seidl, in a letter dated 27 Nov. 1938, in acknowledgement of a paper of mine in which I discussed the meaning of *sš n sʿnḫ*[4]), pointed out to me that the *n* could as well be translated "for" or "on account of". These translations are equally possible. The real question is the meaning of *sʿnḫ*, on which more is given below.

k) This use of *mtw* occurs only in this clause, which Sethe compares to the usual *wn mtw* with the same meaning[5]). The occurrence of *mtw=t* in a parallel clause in Cairo 31177. 1 he explains as a scribal confusion between 𓏏𓐍𓎛 (2. f. s.) and 𓏏𓐍𓎛𓏏 [6]). However, Thompson translates *mtw=t n3 ḫrṯ·w* of B. M. 10591, vi. 25—26 as "to thee (and) to the children belong"[7]), and he is followed in this by Edgerton, who gives an identical translation for *mtw n3 ḫrṯ·w*[8]).

My belief on the distinction between *mtw=t n3 ḫrṯ·w*, "to you and to the children belong", and *mtw n3 ḫrṯ·w*, "to the children belong", was based on following clauses in two Cairo documents. In Cairo 31177, with *mtw=t*, the following clause is, "you not being able to give it to another child except the children you shall bear to me", while in Cairo 30601, with *mtw*, there follows shortly the clause, "I shall not be able to take away any property or anything in the world to give it to another son (or) any person in the world except the children whom you shall bear to me". Thus in the first case it is the wife, and in the second, the husband, who is forbidden to transfer the property to any but the children of the present marriage. But I am not now so certain that this prohibition upon the wife in Cairo 31177 gives any special indication that it is she who is in control of the property and thus gives a justification to the translation of *mtw=t n3 ḫrṯ·w* as "to *you* and the children belong". For the present however, I would prefer to continue the distinction between *mtw=t n3 ḫrṯ·w* and *mtw n3 ḫrṯ·w* in the translation, with the *caveat* that either one or the other proposed translation may be right for both writings.

l) I have translated *ỉ3w·t* here as "animal", since otherwise live stock are not mentioned. Erichsen, on the basis of lists which mention *tp-n-ỉ3w·t nb·t ỉ3w·t nb·t ḳnb·t nb·t*[9]), where he believes the simplex *ỉ3w·t* is to be translated "office", would translate "office" in this document.

[1]) Sethe, *Zahlen und Zahlwörter*, p. 89, n. 2.

[2]) *ArOr*, XX, p. 345.

[3]) Sethe, *op. cit.*, p. 100. In Taf. III he gives a hieroglyphic form of 5/6.

[4]) *Notes on the University of Michigan Demotic Papyri from Philadelphia*, *JEA* XXIV (1938), pp. 74—77.

[5]) *Bürgschaftsurk.*, pp. 93 f.

[6]) *GGA*, CLXXX (1918), pp. 370ff. (A review of Möller, *Zwei ägyptische Eheverträge.*)

[7]) *A Family Archive from Siut*, p. 25.

[8]) Husselman, Boak, Edgerton, *Papyri from Tebtunis*, Part II (*Michigan Papyri*, V), No. 347, p. 344, n. 5.

[9]) Cairo 30607. 3, Cairo 30608. 2, 3 and papyri in the Hawara archive.

m) If the writing of the scribe is to be trusted, the adjective *nb* here is masculine and must modify *nmḥ·w* "free persons", and not *mt·t*, "matter, contract".

n) Though not written the same as *r* elsewhere, this must be read so, as it does not follow the final writing of 40 before *ḥn*.

o) The reading and interpretation of this clause concerning grain was first solved by MALININE[1]). He, however, believed that the sign before *ḥn* 40 should read *ỉrtḥ*. In the present papyrus I think it must read *t3*, being totally unlike any known writings of *ỉrtḥ*. It is possible that the phrase *t3 ḥn* 40 is an abbreviation of something like *t3 ỉp·t n ḥn* 40, "the *oipe* of 40 hins", i. e., the standard capacity of the *oipe* in dynasty XX. In some documents this becomes further abbreviated to *t3* 40. The reading *t3* is possible in all examples given by MALININE.

p) Over what should be the determinative of *ḥw3·t* is the sign which, with the determinative alone, would give the word *ḥm·t* (or *ḥḥs*, the reading is still uncertain), "wife". Did the scribe intend to write here, *p3y=t ḥw3·t* (*n*) *ḥm·t*, "your wife's-pledge", and omitted the determinative on *ḥw3·t*? Such a phrase is unparalleled.

q) "The witness to the document" apparently is the scribe who wrote the document[2]). It would seem that he might be called to testify as to its genuineness.

r) Literally, "and he will do for you its right". This refers to the stipulations of the document and the rights conveyed or conferred by it[3]).

s) SPIEGELBERG would read such instances as this *m sš* NN, "Lo, NN has written"[4]). ERICHSEN, who called this to my attention, thinks that the line before *sš*, which sometimes looks like the preposition *r* and sometimes is only a slanting line, is more probably a mark to separate the end of the document and the signature of the scribe, and I follow him in this opinion.

Verso—The Witnesses

In contrast to the beauty of the handwriting on the recto, the titles and names of the witnesses are hastily and carelessly written. The style is close to that of the early Ptolemaic period. After my first attempt at reading the verso, ERICHSEN went over my transliteration, correcting and adding to what I had done. Later we went over the whole list together on several occasions. It is now impossible to point out just which readings are due to him, but I believe that he is to be given credit for about half of those on the verso. Even with our combined efforts, and earlier help from HUGHES, some names and titles are still not deciphered.

The number of witnesses, thirty-six, is unparalled. More than two-thirds have given either their titles or those of their fathers. Where the title of the witness is omitted, but that of his father given, it is probable that the son held or would inherit the same office. A number of witnesses have given the names of their grandfathers, and the first witness, if the readings are correct, names his male forebearers to the fourth generation before his own.

No attempt has been made to give a pronunciation of the names. A translation of each title is given, where possible, on its first occurrence, but no detailed discussion has been attempted.

---

[1]) *Un Prêt des Céréales à l'Époque de Darius I*, *Kêmi* XI (1950), pp. 1—23.

[2]) GRIFFITH, *Rylands*, III, p. 204, n. 33. The Dakhleh stele there referred to is the smaller one published in *RT* XXV (1903), pp. 194—196.

[3]) See my discussion in *The Term* HP, "*Law, Right*", *in Demotic*, *JNES* VII (1948), pp. 243—260, and especially the last paragraphs on p. 259.

[4]) *Drei demotische Schreiben aus der Korrespondenz des Phrendates*, *SAW Berlin*, 1928, XXX, p. 12.

Half brackets, ⌜ ⌝, have been used where the reading is in question; they might have been used more frequently. Where elements have not been read it seems pointless to list ideas which have come to mind and been rejected.

Column 1

1. *P3-tỉ-3Is·t s3 . . . Ḥr-wḏ3 s3 P3-sn-ky s3 M3ʿ·t-Rʿ s3* ⌜*Ḥry·w*⌝
   The group not read seems to be a title. For the third name, see ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, p. 575, under *gwj*.
2. *M3ʿ·t-Rʿ s3 ḥm-ntr Ḏd-B3st·t-ỉw=f-ʿnḫ*
   The title *ḥm-ntr*, "Prophet", occurs in more than twenty of the witness signatures.
3. *ḥm-ntr Ḥtr s3 ḥm-ntr Ns-B3st·t*
4. *ḥm-ntr Sbk-ḥtp s3 ḥm-ntr Wn-nfr*
5. *3Iʿḫ-ms s3 ḥm-ntr Sbk-*⌜*t3y*⌝ ⌜*s*⌝ . . .
6. . . . *T3y-nḫt-r·r=w s3 ḥm-ntr Tỉ-n=y-* . . .
   The first group not read is probably the name of the witness, in which case the first element could be *Sy*. The last name is the same, I believe, as that of witness 25. The final element is determined by a lotus.
7. *M3ʿ·t-Rʿ s3 ḥm-ntr Ḏd-B3st·t-ỉw=f-ʿnḫ*
8. *Ḏd-B3st·t-ỉw=f-ʿnḫ s3* ⌜*Iw=f-ỉw*⌝ *p3 ḥm-ntr 3Imn*
   The title of the father, "the Prophet of Amun", seems to make improbable the reading of the first group after *s3* as *ḥm-ntr*.
9. *Sbk-ḥtp s3 ḥm-ntr Ḥr-ḥḥ p3 fḳ3*
   The title *fḳ3* occurs again in the signature of witness 35. See there for comment.
10. *M3ʿ·t-Rʿ s3 ḥm-ntr Sbk-ḥtp*
11. *Sbk-mn s3 ḥm-ntr Ḥr-ḥḥ*
12. *Ḥr-wḏ3 s3 ḥm-ntr Sy-Sbk p3 sš mḏ3·t-ntr*
    The reading of the second title of the father, "the Scribe of the Divine-Book", is due to ERICHSEN.
13. *Sbk-mn s3 sš pr Sbk sš ḥtmw-ntr Sbk ḥm-ntr Ḥr-sy-Sbk*
    The father has the titles, "Scribe of the House of Sobk, Scribe of (*or* and?) the Divine Chancellor of Sobk, Prophet".
14. *Sbk-ḥtp s3 Ḥr-Ḏḥwty*
15. *Sbk-* . . . *s3* . . .
16. *ḥm-ntr Sm3-t3·wy s3 ḥm-ntr Ḥr-wḏ3*
17. *P3-tỉ-Wsỉr s3 P3-ḥm-ntr-4·nw*
    The father's name ERICHSEN compares with *P3-ḥm-ntr-3·nw*, Cairo 50060, b. 4.
18. *Ỉt-ntr Trḳ*⌜*m*⌝ *s3 ḥm-ntr M3ʿ·t-Rʿ*
    The title, "God's father", and name of this witness appear again as the patronymic of witness 23. I have taken the doubtful *m* from there; it may be part of the determinative.

Column 2

19. *ỉtnw Sbk Sbk-ḥtp s3 Sy-Sbk p3 ỉtnw*
    I can give no data on the duty of the "Deputy of Sobk", if this is the correct translation. The father is called simply "the Deputy".

20. *ḥm-ntr Sy-Sbk s³ ḥm-ntr Ns-B³st·t-ḫ³w* . . .
The final group should be a title, beginning with *p³*.
21. *ḥm-ntr ᶜnḫ-³Imn s³ ḥm-ntr Ḥr-wḏ³*
22. *Ḥr-ḥb s³ ḥm-ntr Sy-Sbk*
23. *Ḥr-wḏ³ s³ ỉt-ntr Trkᵗm¹*
On the patronymic, see under witness 18. ERICHSEN believes that all signs after the doubtful *m* belong to the determinative.
24. . . . . .
Here I am completely at a loss. It would appear that the first and last names are the same, with a possible *Sy-Nỉ·t* between.
25. ʳᶜnḫ¹- . . . *s³ Tỉ-nᵉy-* . . ., . . .
On the name of the father, see under witness 6. The final group may be a title.
26. *Ḥr-wḏ³ s³ Sbk-ʳỉ·ỉr-tỉ-s¹ s³ P³-tỉ-Wsỉr*
I cannot explain the diagonal line at the beginning, below the line, and similarly in the next line.
27. *Ḥr-Ḏḥwty s³ P³·n-Pth*
28. *³Iy-m-ḥtp s³ Sbk-m-ḥb*
29. *Sbk-m-ḥb s³ ḥm-ntr ³Ir·t-Ḥr-r·rᵉw*
30. *Sbk-ḥtp s³ Sy-Sbk*
31. *Ḏd-B³st·t-ỉwᵉf-ᶜnḫ s³ ḥm-ntr ᶜnḫ-Ḥnsw*
32. *Sy-Sbk s³ ʳḤr¹-sy-Sbk s³ M³ᶜ·t-Rᶜ*
I have read *Ḥr* at the beginning of the second name because of the superior stroke, but this leaves an extra small stroke between *s³* and *Ḥr*. If the superior stroke is fortuitous, one could read the title *ḥm-ntr* instead of *Ḥr*.
33. *Wn-nfr s³ Ḥr-Ḏḥwty*
34. *ᶜnḫ-M³ᶜ·t-Rᶜ s³ Ḥr-Ḏḥwty*
35. *fḳṯ . . . ḥm-ntr Ḥr-wḏ³ s³ ḥm-ntr Ḥr-ḥb*
The reading *fḳṯ* was first pointed out to me in this instance by HUGHES. That title also occurs as that of the father of witness 9. To the examples of this title given in *Wb.* I, 580, *Beleg.*, add GAUTHIER, *Le Personnel du Dieu Min*, pp. 77—79, and *ASAE*, 33 (1933), pp. 42, 46. Unfortunately, none of these references give much help in determining the functions of this official, and give no aid in reading the group following the title here.
36. *Ḏd-B³st·t-ỉwᵉf-ᶜnḫ s³ ḥm-ntr ³-³Imn s³ Ḥr-ḥb*

General Remarks

The parties to this marriage settlement are half-brother and sister, children of the same father. One reason for this consanguinous marriage certainly was to guard against the dissipation of the family property. The woman apparently was named for her paternal grandmother. The assent made by the father at the end of the document is not a permission to marry but the acknowledgement of the son as the eldest and an heir, allowing him to pledge, according to the clauses of the document, the property which he would inherit on his father's death. Often such a document of endowment had one or more companion documents[1]), but it is not certain that this is always true. There is no evidence one way or the other with the present document.

[1]) *JNES* VI (1948), p. 254.

I have continued to follow THOMPSON in the translation of *sᶜnḫ* as "endowment", following the reasoning I presented in an earlier article[1]). SEIDL, in the letter mentioned above, pointed out that my use of the term "dowry" was quite loose. From a juristic viewpoint he is probably correct. Nevertheless, I believe that the position I presented is essentially right. In another paper[2]) I discussed the implications of the document of endowment in the light of the usual provisions, the two extracts of the "law of year 21" found in the Siut archive and the content of Cairo 50131, a "renunciation of claim" to the rights conferred by the document of endowment. It should be pointed out that the latter document notes the assent made by the father of the man on the document of endowment concerned, evidently parallel to that on the present document.

Again I would emphasize my belief that *sᶜnḫ* is the endowment or capital sum, and that the grain and monies given yearly for food and clothing is the income from this. It is this yearly payment which is properly the "alimentation" (the common translation of *sᶜnḫ*). However, it is possible that *sᶜnḫ*, in a broad sense, may have included both the foundation and the earnings therefrom, but certainly it is not the latter alone.

The present marriage settlement seems to have been drawn up before any children were born to the union, as were five other such documents[3]). Four others mention children already born[4]). Two of these actually give the names of the children. Moreover, it should be noted that the document of endowment included in the Siut archive, made by Petetem to his wife Ewe, is dated the same day as two other documents, one deeding property to his daughter by Ewe and the other to his son by his first wife. In two-fifths of the total number of documents of endowment at present available for comment[5]) the marriage had been consumated some time before the marriage settlements were drawn up. Therefore the documents themselves were not necessary to establish legal marriage.

However, the article by MUSTAFA EL-AMIR noted earlier deals with the more usual type of documents concerned with marriage. He points out that EDGERTON's defense of JUNKER's conclusions was based in part on BM 10120 A, which seemed concerned with the property settlement between a husband and wife but had not the clause, "I have made you wife". He contends that this is one of four documents which "constitute some arrangements made subsequent to a marriage between a man and a woman who had previously been married. By the first marriage the woman had a son, by the second she had a daughter", and two of the documents concern her settlement of property upon them. The document noted by EDGERTON "is not the second marriage contract but an acknowledgement of receipt of dowry previously paid by the woman when the marriage took place. This, no doubt, is the reason for the absence of the introductory statement 'I have made thee wife'." Apparently EL-AMIR assumes that there was a "marriage document" made earlier than this "marriage settlement". There is no evidence of this.

He says further, "Practically, all marriage documents, without any exception, began with this statement, 'I have made thee wife.' . . . These marriage documents were the official record that the marriage was recognized. In effect they were formally necessary to legalize marriage. They were in fact contracts of marriage and not marriage settlements."

[1]) *JEA* XXIV (1938), pp. 74—77.
[2]) *JNES* VI (1948), pp. 253—255.
[3]) *Karara* I (SPIEGELBERG, *VBP* I, p. 21), Cairo 30607, 30608, 30616b, Mich. 347.
[4]) Mich. Inv. No. 4526. A 1, P. dém. Bibl. Nat. Paris 244 (*Rev. Égyptol.*, II 1881, pl. 44 to p. 92), B. M. 10591, ro., Col. VI (THOMPSON, *op. cit.*, pl. VI), Leiden I. 381.
[5]) Others are in the Hawara archive to be published by ERICHSEN.

Edgerton had used another argument to support Junker, pointing out that according to Möller's tabulation between twenty and twenty-five percent of these documents showed that there had been children born previously to the drawing up of the agreements. To him it was unbelievable that the children were born out of wedlock, and therefore the documents themselves did not establish legal marriage.

It is evident that El-Amir neither checked this data nor understood these remarks, for he says, "There is no evidence to support Edgerton's supposition that children might have been born out of wedlock (i. e., before drawing up of a contract). But there is ample evidence to show that these contracts were made, in many cases, between widowers [sic] who already had children by the first marriage."[1])

To make certain of the evidence I rechecked Möllers' list. One instance seemed to show no such evidence; in two the parts of the document which contained the crucial clause were missing and the claim was based on restoration from parallels in the same archive; and in one it is possible that the son mentioned may have been born to a previous wife. But there are six certain cases where it is stated that children already have been born to the man and the *same* woman who are parties to the document before it was drawn up. Two documents actually name two children in each case[2]).

These six instances, though only one-seventh of the total, are enough to make it certain that it was possible to have legal marriage without a written document[3]), and shows that Junker's contention is correct. The clause, "I have made you wife", gives the reason for the property settlements, the real reason for such documents.

A slight modification to Junker's view on the provenance of the documents of endowment must be made. The Siut archive shows the use of this type of marriage settlement in that locality. Moreover, there lived in Thebes in 222 B. C. a "woman of endowment"[4]), and another lived there between 160 and 141 B. C.[5]). Two others were in Gebelein, one in 118 B. C.[6]) and the other in 88 B. C.[7]). It is possible that these four came from families which had emigrated from the region of Memphis and the Fayyum, but it seems quite as possible that the use of this type of marriage settlement spread from that area to other parts of Egypt.

It is a testimony to the soundness of Professor Junker's scholarship that his conclusions have stood the test of numerous reexaminations over a long period. It is certain that most of them will still stand when those who now honor him have passed from the scene.

---

[1]) All quotations are from El-Amir, *op. cit.*, pp. 146—148.

[2]) Berlin 13593, now published by Erichsen, *Ein demotischer Ehevertrag aus Elephantine*, *AAW Berlin*, 1939, Nr. 8, and P. Strasbourg 56.

[3]) Seidl, *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, p. 277, recognizes that a couple might be married by mutual consent (*gamos agraphos*) and bear legimitate children before marriage settlements were executed.

[4]) Berlin 3096. 2.

[5]) Berlin 1202. 8 (*RT* XXXI (1909), pp 95 ff.), Berlin 3098. 10, 5507. 11, 3079. 7, 3070. 6.

[6]) *Rylands* XVII. 5.

[7]) Straßburg 8. 2.

Les Peintures dans la Tombe du roi Aï[1])

Par Alexandre Piankoff

(Planches XXI—XXV)

Le professeur H. Junker, dont nous fêtons l'anniversaire, a montré dans ses nombreux écrits que les représentations des scènes de la vie courante dans les tombes égyptiennes ont souvent un sens double: ce sont bien entendu, des scènes de la vie de tous les jours, mais elles sont aussi des allusions aux rites funéraires, ainsi que l'évocation du séjour des bienheureux dans l'au-delà. Nous croyons que les quelques peintures de la tombe du roi Aï confirment pleinement cette thèse.

Comme nous nous proposons de publier cette tombe en entier, nous nous bornerons ici de présenter les peintures de la Salle du Sarcophage. Les photographies sont celles du Chicago House, Louxor, obtenues grâce au Dr. G. R. Hughes et au Dr. Ch. F. Nims auxquels nous présentons ici nos remerciements.

La tombe du roi Aï est intéréssante à plusieurs points de vue. Elle appartient à l'époque trouble entre la réforme d'Amarna et la restauration de l'orthodoxie — époque mal connue quant aux conceptions religieuses; la décoration de cette tombe ne ressemble qu'à celle de Tout-Ankh-Amon parmi les sépultures royales de la XVIII[e] Dynastie[2]). Les inscriptions religieuses dans cette tombe montrent avec quelle désinvolture les décorateurs manipulaient les textes sacrés qu'ils étaient sensés reproduire sur les murs.

Comme dans la tombe de Tout-Ankh-Amon il n'y a qu'une seule pièce décorée. Sur la paroi d'entrée le roi est représenté trois fois chassant dans les marais. La paroi de droite porte des figures de divinités prises dans la première heure du livre de l'Amdouat; sur la paroi gauche paraissent la barque solaire, la déesse Nephthys et la barque Manjet, accompagnées des Chapitres 144 et 130 du Livre des Morts. Le mouvement de toutes ces figures est vers la paroi du fond sur laquelle le roi est représenté parmi les divinités.

Paroi d'entrée (pl. XXI, 1—2)

A droite, devait être représentée la chasse à l'hippopotame[3]): le bateau a complètement disparu, du roi et de la reine qui se tient derrière lui avec une coiffure surmontée de deux plumes,

---

[1]) Numéro de la tombe: 23. Voir: Porter-Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, I. The Theban Necropolis*, Oxford 1927, pp. 28—29. Lefébure, *Les Hypogées royaux de Thèbes*, *MMAF* III, pp. 175—176.

[2]) Georg Steindorff, *Die Grabkammer des Tutanchamun* (mit 5 Tafeln), *ASAE*, t. XXXVIII, pp. 541—667.

[3]) Voir: *LD* III, *Text*, p. 222 ".. . . der König mit der Lanze stechend . . ." Seulement, le roi enfonce un harpon et non une lance (car il y a une corde) dans la gueule de l'hippopotame qui devait être pareil à celui représenté dans la tombe d'Amenemhat — Nina de Garis Davies-A. H. Gardiner, *The Tomb of Amenemhat*, pl. I A, pp. 28—30; Wreszinski, *Atlas*, Text zu Tafel 77a; Voir également: H. Junker, *Giza* III, p. 66; Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 1878, II, p. 127ff.; P. Montet, *Les Scènes de la vie privée*, p. 21ff.; Erman-Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, p. 271; Ch. Boreux, *Etudes de Nautique Egyptienne*, p. 200. Bien que cette scène ne se rencontre pas sur les murs des tombes royales du Nouvel Empire,

il ne reste que des silhouettes. Seul l'uraeus sur le claft et le harpon dans les mains du roi sont encore visibles. Le long de la hampe passe une corde qui forme à l'extrémité une double boucle. Il ne reste de la figure de la reine que le haut des plumes de sa coiffure et le dos. Le roi et la reine regardent à droite. La deuxième barque dont on ne voit que la partie d'avant vogue vers un fourré de papyrus placé à gauche duquel s'élèvent douze canards[1]). Le roi fait le geste de *sšꜥ-wꜣḏ*[2]), il tire vers lui les papyrus pour faire avancer la barque. La reine se tient debout derrière lui[3]). Ici encore ces deux figures sont presque entièrement effacées. Enfin dans la troisième barque le roi est seul; d'une main il brandit un boumerang en forme de serpent, de l'autre il tient par les pattes quatre canards. Tous les noms ont été soigneusement effacés.

Paroi droite (pl. XXII, 1—2)

Les figures et les inscriptions de cette paroi sont presque identiques à celles qui se trouvent sur la paroi gauche de la Salle du Sarcophage de la tombe de Tout-Ankh-Amon[4]). En haut, à droite, un texte:



qui évidemment représente le passage du Livre de l'Am-Douat[5]):



Puis viennent une barque portant un scarabée entre deux Osiris agenouillés, précédée d'une théorie de dieux: Maât, Maîtresse de la Barque, Horus, Ka-Maât[6]) et Nehes. Ces figures sont exactement pareilles à celles de la tombe de Tout-Ankh-Amon. Plus bas se trouvent 12 cynocéphales disposés en trois rangées (1ère heure de l'Am-Douat) avec leurs noms comme dans la tombe de Tout-Ankh-Amon, mais disposés un peu différemment: six sont tournés à droite et six à gauche.

Carter a trouvé dans la tombe de Tout-Ankh-Amon deux statuettes du roi debout sur une barque à roseaux tenant un harpon d'une main et une corde de l'autre (comme sur la représentation publiée par Boreux, *Nautique*, p. 200). Carter, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, Vol. III, pl. XII (Statue of the King-Horus killing the Typhonian Animal). Le Musée du Caire possède en outre quatre fragments de statuettes royales identiques provenant d'autres tombes royales. Des statuettes pareilles sont représentées sur les murs de la tombe du roi Seti II: Champollion, *Notices Descriptives* I, p. 462.

[1]) Cf.: Carter, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, Vol. II, pl. 1b (The King accompanied by his queen and a lion-cub shooting wild duck).

[2]) H. Junker, *Giza* IV, p. 77. Ce geste a un double sens: à part sa signification religieuse, c'était le seul moyen pratique de faire avancer une légère embarcation parmi les roseaux.

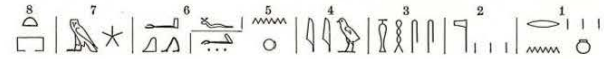
[3]) Dans L*D* III, 113c. la première barque n'est pas reproduite. Ici Lepsius a restoré le nom de *tꜣ*: on ne voit à présent que et la femme assise. Voir: Gauthier, *Le livre des rois*, II, fsc. 2, p. 380; Keith C. Seele, *King Ay and the close of Amarna Age*, *JNES*, Vol. XIV, No. 3 (July 1955), p. 170. Dans le premier cartouche du roi on peut encore lire la fin du nom .

[4]) Cf. G. Steindorff, *Die Grabkammer des Tutanchamun*, pls. CXVII, CXVIII et p. 661.

[5]) Le texte que copiait le décorateur devait être disposé comme dans la tombe de Seti I. Lefébure, *Le tombeau de Séti I, Quatrième Partie*, pl. XXV.

[6]) Il faut lire Ka-Maât et non Ka-Chou, voir mon article: *Quelques passages du Livre de la Nuit dans le temple funéraire de Ramsès III à Médinet Habou*, *ASAE*, t. XLII, p. 352.

Au dessus du groupe de droite une inscription[1]):



Au dessus du groupe gauche:



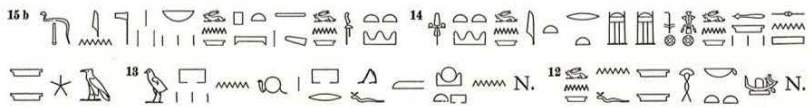
Il est évident que ces textes formaient deux colonnes et que le décorateur les a embrouillés en les disposant en lignes horizontales.

Paroi gauche (pl. XXIII, 1—2)

Les décorations de cette paroi ressemblent à celles de la paroi gauche à l'intérieur de la seconde Chapelle de Tout-Ankh-Amon[2]). Le tout forme deux registres. En haut sont représentés: la barque solaire, Barque de Million (d'années), dans laquelle se tiennent debout Horus de l'Horizon, Dieu Grand, à tête de faucon surmontée d'un disque; Atoum Maître d'Héliopolis, coiffé de la double couronne; Shou, Tefnout, Geb, Nout, Osiris, Isis et Horus[3]). Les dieux mâles tiennent le sceptre  . Derrière la barque une Néphtys debout. Une colonne de texte — "Ils sont la protection de ce Dieu Bon, éternellement, éternellement" — sépare cette scène de la suivante. A gauche de l'inscription est représentée la barque Manjet portant deux faucons sur étendards[4]). La proue de la barque est recouverte d'une natte de roseaux sur laquelle sont posées deux lampes. Au dessus de la barque une inscription embrouillée[5]):



Le deuxième registre contient 49 colonnes de texte: colonnes 7 à 1 — Le Chapitre 144; le reste est le Chapitre 130 du Livre des Morts. Les versions de ces deux chapitres sont celles que l'on voit sur la deuxième Chapelle de Tout-Ankh-Amon[6]). Le Chapitre 130 a été copié en commençant par la fin et disposé en colonnes plus courtes que celles de l'original[7]); le texte rétabli se lit:



---

[1]) Chaque groupe marqué d'un numéro se lit de gauche à droite. Voir: P. Bucher, *Les Textes des tombes de Thouthmosis III et d'Aménophis II*, Le Caire, p. 2 et p. 5; pl. I et II.

[2]) A. Piankoff, *Les Chapelles de Tout-Ankh-Amon*, Fascicule Premier, p. 49. Voir également les vignettes qui accompagnent le Ch. 103 dans Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägypter* et le Ch. 134 dans Naville, *Das ägyptische Todtenbuch* I.

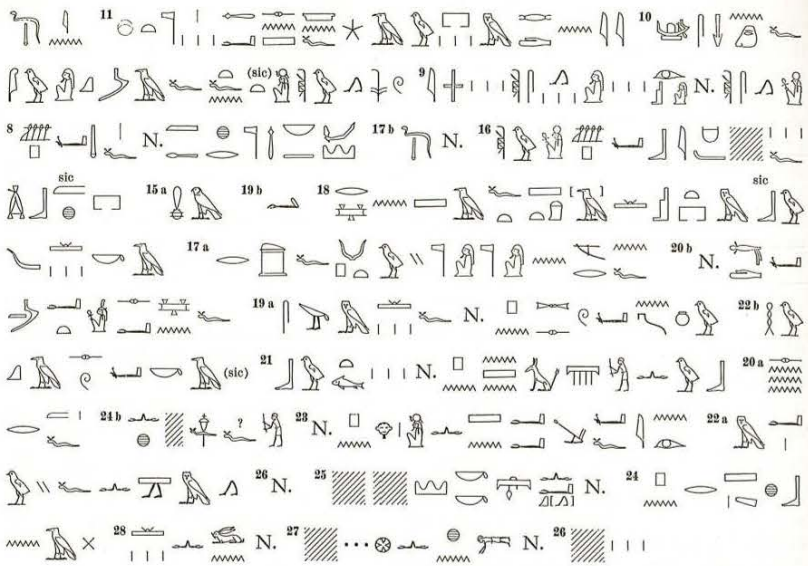
[3]) Dans la Chapelle c'est le roi qui se tient près du gouvernail.

[4]) Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägypter*, Ch. 142, 143; Naville, *Das ägyptische Todtenbuch* I, Ch. 136 A, pl. CXLVIII.

[5]) L*D Text* III, p. 223.

[6]) A. Piankoff, *Les Chapelles de Tout-Ankh-Amon*, Fasc. Premier, p. 47, l. 9ff.; p. 51, l. 1ff.

[7]) La fin de la ligne 9 et la ligne 8 n'appartiennent pas au Ch. 130.



Paroi du fond (pl. XXIV, 1—2; XXV)

Sur cette paroi sont représentés cinq groupes de personnages[1]). Le roi apparait quatre fois (de droite à gauche), regardant toujours à droite, devant Osiris, la déesse de l'Occident, Nout et Hathor.

(1) Le roi se tient debout devant Osiris, Ounen-nefer, grand dieu, seigneur de l'éternité. Osiris porte la couronne Atef, et tient le fléau et la houlette. Il est assis sur un trône placé sur un piédestal.

(2) Le roi est reçu par une déesse qui porte sur la tête le signe ♀ mais qui est appelée Hathor, maîtresse de Thèbes, celle qui réside dans la contrée de l'Occident. La déesse tient la main du roi et lui présente le signe de la vie. Derrière le roi un personnage qui personnifie son 𓎛, signe qu'il porte sur sa tête. Entre les bras du signe est le nom d'Horus du roi: *Ḥr kꜣ-nḫt ṯḥn-ḫprw*. Le Ka personnifié tient d'une main un bâton qui se termine par la tête du roi et de l'autre le signe de la vie. Au dessus l'inscription: *kꜣ nswt ʿnḫ ḥnty ḏbꜣ·t, dì·f ʿnḫ wꜣs*.

(3) La déesse Nout, celle qui donne naissance aux dieux, maîtresse du ciel, dame des deux pays vient à la rencontre du roi[2]) en faisant le geste de lui présenter l'eau. Derrière le roi est son Ka personnifié pareil au précédent.

(4) La déesse Hathor maîtresse d'Héliopolis, maîtresse du ciel, maîtresse de tous les dieux portant un diadème avec uraeus et un disque entre deux cornes, embrasse le roi qui est coiffé

[1]) LD III, 113a; Champollion, *Monuments* 273, 2, a reproduit le Ka du Roi.

[2]) Du nom royal il ne reste que 𓇋𓏏 dans le premier cartouche.

de la couronne blanche. Dans les scènes précédentes le roi porte le Klaft. La figure du roi ainsi que son nom sont partout effacés à l'exception du nom d'Horus que ses deux Ka personnifiés portent sur leurs têtes. Enfin le dernier groupe, à gauche, au dessus de la porte, est formé par les quatre fils d'Horus assis sur des sièges devant une table d'offrandes. Imesty et Hapy portent la couronne rouge et regardent à gauche, en face d'eux Douamoutef et Kebehsenouf sont coiffés de la couronne blanche et regardent à droite. Chacun tient un fléau. Au dessus d'eux leurs noms séparés par une colonne de texte: "Liste des dieux."

Quel est le sens de ces scènes?

Le Prof. Junker a déjà indiqué que la chasse dans les marais a lieu dans la région consacrée à la déesse Hathor, dont le roseau est l'emblême[1]). Ajoutons que Hathor, du moins à cette époque, est la personnification de l'Occident[2]). La vache de Hathor est fréquemment représentée dans les tombes et sur les papyrus entourée de roseaux au pied de la montagne de l'Occident, ou sortant de cette montagne[3]). Le roi chasse, comme le décrit le Chapitre 62 des Coffin Texts[4]), dans les "verts pâturages" de l'au-delà et, comme le jeune Horus, combat le mal personnifié par l'hippopotame, animal de Seth[5]).

Sur les deux parois, de droite et de gauche, le roi voyage dans la barque du soleil (le livre de l'Am-Douat et le Chapitre 130 du Livre des Morts)[6]). Enfin sur la paroi du fond c'est l'apothéose: le roi est reçu par les dieux, il est divinisé.

La tombe du roi Aï ainsi que celle de son prédécesseur Tout-Ankh-Amon appartiennent nettement à une période de transition. La grande composition religieuse de la XVIII^{ème} Dynastie, le livre de l'Am-Douat, qui orne les tombes des rois de cette période, subsiste encore, réduit, il est vrai, à une liste de divinités de la première Heure. Puis, subitement, avec Horemheb et Ramsès I ce livre disparait et est remplacé par le Livre des Portes. Plus tard, dans les tombes de la XIX^{ème} Dynastie, l'Am-Douat réapparait de nouveau, mais conjointement avec le Livre des Portes ainsi qu'avec d'autres compositions religieuses. Ainsi, la réaction contre la théologie amarnienne trouve son expression théologique dans le Livre des Portes sous Horemheb[7]). Ramsès I suit encore son prédécesseur, puis, sous Seti I, c'est l'apaisement: les idées d'Amarna ont fusionné avec les idées des prêtres thébains.

[1]) H. Junker, *Giza* IV, p. 77ff.; H. Junker, *Zu einigen Reden und Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches*, p. 48.

[2]) Comme dans la tombe de Aï et celle de Tout-Ankh-Amon; G. Steindorff, *Die Grabkammer des Tutanchamun*, pl. CXIX; S. Schott, *Das schöne Fest vom Wüstentale*, p. (5)ff.

[3]) Naville, *Das Ägyptische Todtenbuch* I, pl. CCXII.

[4]) A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I, pp. 265—271.

[5]) Le roi — divin harponneur: H. Junker, *Die Onurislegende*, p. 2ff.; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, pp. 180, 212, 419, et 426. Le roi mort est souvent identifié à Horus: par exemple dans Naville, *Litanie du Soleil*, pl. XIII, l. 23. — Dans deux remarquables articles Ch. Desroches-Noblecourt a démontré que des scènes qui à première vue semblent représenter la vie de ce monde ont néanmoins dans les tombes et sur des objets funéraires un sens religieux symbolique: *Un lac de Turquoise, Godets à onguents et destinés d'outre-tombe dans l'Egypte ancienne, Monuments et Mémoires Piot* 47, pp. 1—34; *Poissons, Tabous et Transformations du mort, Kêmi*, XIII, 1954, pp. 33—42.

[6]) C'est l'allusion au voyage du roi mort dans la barque solaire, mentionné déjà dans les Textes des Pyramides: Spr. 467. Voir: A. Piankoff, *Le livre du Jour et de la Nuit*, p. 33 (3); A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI* Texts, Fig. 130 et Fig. 133 — le pharaon est à la tête des haleurs. Il est quelquefois représenté dans la barque de Re dans le Livre des Portes: Ch. Maystre et A. Piankoff, *Le Livre des Portes* I, *Texte*, p. 28. A ces voyages celestes du roi correspondent dans les mastabas de l'Ancien Empire les voyages vers l'Ouest, vers Héliopolis, vers le Champ des Offrandes, vers le Grand Dieu, H. Junker, *Giza* IV, p. 56. Au Nouvel Empire le mort se rend à Abydos, à Héliopolis, à Memphis.

[7]) A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, p. 11ff.

Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux

Par Georges Posener

(Planches XXVI—XXVII)

Dans les activités multiples du grand savant à qui ce volume de mélanges est dédié, les fouilles de la nécropole de Gizeh occupent sans contredit la première place. Elles ont fourni une moisson abondante de découvertes que H. Junker a su interpréter et mettre en valeur — avec cette finesse d'esprit qui lui est propre et ce don de rendre captivants tous les sujets qu'il traite — dans sa publication monumentale dont le douzième volume, paru il y a trois ans, vient de marquer l'achèvement.

Une des trouvailles les plus curieuses que H. Junker ait faites près des grandes pyramides, et qui serait passée inaperçue sans le commentaire qu'il lui a consacré[1]), a été un vase grossier, marqué d'une date sans nom de roi et contenant une vingtaine de petites plaquettes en terre crue qui portaient de courtes légendes tracées en écriture cursive. A l'examen, il est apparu que ces objets figuraient, de façon schématique, des hommes aux bras liés derrière le dos et que les textes dont ils étaient pourvus donnaient les noms des ennemis ainsi représentés. L'étude de ces noms à moitié effacés a montré que, dans la majorité des cas, ils n'avaient pas une allure égyptienne et désignaient des étrangers[2]). Dès lors, il tombait sous le sens que la trouvaille était à rapprocher de celle au cours de laquelle furent mises au jour, à Saqqara, vers 1922, de nombreuses statuettes de prisonniers, également en terre crue, portant, entre autres inscriptions hiératiques, des noms de princes et de pays étrangers. Mais si les figurines de Saqqara appartiennent au Moyen Empire, celles de Gizeh remontent plus haut; comme l'a montré H. Junker, le type du vase qui contenait ces dernières, le mode de datation employé sur "l'étiquette" du récipient ainsi que la paléographie fournissent des arguments sérieux et concordants qui autorisent à dater l'ensemble "de la fin de l'Ancien Empire, au plus tard de la Première Période Intermédiaire"[3]). Il s'avérait ainsi que l'époque memphite avait connu l'emploi rituel de poupées d'envoûtement inscrites.

Ce résultat acquis, il fallait se demander qui étaient les ennemis visés par le rite, quel en était le bénéficiaire, ce que signifiait au juste le dépôt des figurines au cimetière; pour savoir s'il s'agissait d'un épisode du culte royal ou d'une cérémonie privée, il importait de rechercher

[1]) *Giza* VIII, 30—38 et pl. 6 *b* et 7.

[2]) Le n° 2, *Rišišj*, paraît être composé avec *šꜣ* = *šar*, cf. "le prince de pays étranger *'Ibš*", *Beni Hasan* I, pl. 30, c'est-à-dire *Abt-šarru* ou *Abt-šar*, Albright, *JPOS* 8, 255, n. 1; *The Vocalization of the Eg. Syllabic Orthography*, 8; le premier élément fait penser à *riš* des théophores accadiens, cf. *Ri-iš* — ^{d}*Adad*, *Ri-iš* — ^{d}*Gula* cités par Stamm, *Die akkadische Namengebung* (*MVAG* 44), 262—263. Si, comme il est vraisemblable, les recherches ultérieures décèlent la présence d'autres noms propres sémitiques sur les figurines d'envoûtement trouvées à Gizeh, l'étude du peuplement de la Syro-Palestine, dans la deuxième moitié du III^{e} millénaire, pourra réaliser de sérieux progrès; pour l'état actuel de la question, voir Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (*Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique*, 59); Moscati, *I predecessori d'Israele* (*Univ. di Roma, Studi orientali pubblicati a cura della scuola orientale*, 4).

[3]) *Giza* VIII, 34; cette date pourra être précisée quand les figurines similaires, découvertes à Gizeh par G. A. Reisner et A. M. Abou Bakr, seront publiées; d'après les quelques données que je possède, "l'année après la cinquième fois", c'est-à-dire l'an 11, qu'on lit sur le vase, *o. c.*, 31, serait à rapporter au règne de Pépi II.

où les Égyptiens plaçaient ces figurines: à l'intérieur du mastaba ou dans son voisinage. H. Junker analyse ces différentes questions avec la lucidité qu'on lui connaît, il suggère quelques réponses et il montre les difficultés que soulève l'interprétation d'une pratique complexe.

Tout au long de leur histoire, les Égyptiens ont eu recours à l'envoûtement au moyen d'images humaines ou animales; cette forme, la plus répandue sans doute, de la magie sympathique a reçu chez eux de multiples applications; les témoignages textuels et archéologiques attestent, par leur nombre et leur variété, la grande diffusion de ces pratiques. Puisque celles-ci ont attiré l'attention de H. Junker et qu'elles paraissent le préoccuper encore[1]), je pense qu'il ne sera pas indifférent de prendre connaissance d'un autre groupe d'images d'ennemis qui, comme les siennes, proviennent de la nécropole de Gizeh. Ce groupe inédit a ceci d'intéressant qu'il date d'une époque pour laquelle on ne possédait, jusqu'à présent, rien de semblable, qu'il appartient à un type archéologique nouveau et qu'il a trait à une catégorie d'ennemis dont on a peu parlé encore.

Découvertes par G. A. Reisner, les images en question se trouvent au Museum of Fine Arts de Boston et je dois à la libéralité de W. S. Smith, conservateur du Département Égyptien de ce musée, la permission de les publier, ce dont je tiens à lui exprimer ici ma reconnaissance. Il a bien voulu faire des recherches dans les archives du chantier de Gizeh pour déterminer la date et le lieu de la trouvaille; le résultat en est que la découverte doit remonter au mois de mars 1928 et qu'elle a été faite dans les débris, au cours du nettoyage de la surface et des abords du mastaba G. 7788. Ce mastaba se trouve dans le secteur de la nécropole de Gizeh que G. A. Reisner appelle dans ses publications Cemetery G. 7000 et qui est situé à l'Est de la pyramide de Chéops; la position exacte de la tombe G. 7788 est à l'extrémité Sud-Est de ce cimetière[2]).

Ainsi, comme ce fut le cas pour les figurines publiées par H. Junker, les images trouvées par la mission américaine ne proviennent pas de l'intérieur d'un mastaba, mais ont été recueillies dans sa périphérie. Leur état de conservation qui est médiocre donnerait à penser qu'elles sont longtemps restées à la surface. Cela n'autorise pas à conclure que l'opérant les avait placées à l'extérieur de la tombe, car elles pourraient provenir d'une sépulture qui a été vidée anciennement et leur séjour au milieu des débris serait alors secondaire. Il est impossible, on le voit, de déterminer la place originale des objets du musée de Boston. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'une fois de plus des images d'ennemis ont été trouvées dans une nécropole, autrement dit, que la cérémonie d'envoûtement s'est à nouveau achevée par le dépôt de ces objets dans le royaume des morts. On se rappellera, à ce propos, que le plus ancien écrit connu à l'heure actuelle où il soit question de l'emploi d'une figurine d'ennemi, à savoir la rubrique du chapitre 37 des Textes des Sarcophages, prescrit de "placer (l'image) en terre, dans le lieu d'Osiris"[3]). C'est à celles des versions du rite qui comportaient l'inhumation des poupées qu'on doit de posséder une partie de ce matériel.

Les nouveaux objets occupent une place à part parmi les nombreuses images d'envoûtement qui nous sont ainsi parvenues; ce ne sont pas des statuettes, mais des empreintes de sceau. Les figurines de l'Ancien Empire trouvées par H. Junker montrent que, pour des raisons pratiques, pour accélérer la fabrication et faciliter le travail du scribe, la ronde-bosse a été remplacée par

[1]) Il y est revenu en 1955 dans son article *Die Feinde auf dem Sockel der Chasechem-Statuen* paru dans Firchow, *Äg. Studien* (*VIO* 29), 173.

[2]) Voir Reisner, *A History of the Giza Necropolis*, I, plan 3.

[3]) *CT* I, 156*b*—157*d*; le mot à mot de ce texte se heurte à des difficultés qui n'ont pas été résolues par les traducteurs, Allen, *JAOS* 56, 147; Kees, *ZÄS* 78, 51; *Totenglauben*^{2}, 281; Lexa, *La magie dans l'Ég. antique*, II, 15; Speleers, *Textes des cercueils*, 17.

une plaquette qui n'avait plus rien du corps humain[1]). Il était simple d'obvier à cet inconvénient et de rendre l'image intelligible en imprimant sur la plaquette un sceau qui portait la figure d'un ennemi. Nous avons ici la genèse de la nouvelle technique dont l'introduction a eu pour conséquence de modifier la représentation de la victime. Les tablettes comme celles publiées par H. Junker sont des statuettes aplaties, elles montrent l'homme de face. La décoration des cachets ne relève pas de la statuaire, mais se rattache au relief et à l'écriture; aussi les empreintes présentent-elles l'homme de profil.

Le thème du prisonnier ou ennemi est bien attesté dans la glyptique égyptienne. Les exemples les plus connus proviennent des nécropoles et notamment de la Vallée des Rois où on utilisait, pour sceller les portes et les récipients, des cachets qui représentent un chacal au-dessus de neuf captifs[2]), par quoi il faut comprendre sans doute qu'Anubis empêche les Neufs Arcs, c'est-à-dire l'humanité entière, de profaner les sépultures[3]). Sous l'Ancien Empire, l'image de prisonniers décapités était employée pour cacheter des jarres ou des coffres[4]). Le Moyen Empire a laissé, sur différents sites de Nubie, des espèces de disques en terre crue qui portent des empreintes représentant un ennemi, seul ou tenu par un soldat égyptien[5]). La signification exacte de ces derniers objets demande encore à être définie, mais dès à présent il paraît douteux qu'ils aient une relation quelconque avec les figurines d'envoûtement. Somme toute, il ne semble pas que l'empreinte se soit imposée pour cet usage magique et la série trouvée à Gizeh est, à ma connaissance, seule de son espèce[6]).

Ce groupe comprend 39 pièces qui sont pour la plupart cassées; on en compte seulement 7 qui soient intactes ou peu endommagées; 21 morceaux ne conservent que la partie supérieure de l'empreinte, 9 en gardent le tronçon inférieur et 2 proviennent de la portion médiane. Aucun raccord n'a pu être réalisé entre ces fragments et cela montre qu'on possède seulement une faible part du lot original.

Les pièces sont faites en terre et ont subi la cuisson, ce qui les distingue des images d'ennemis trouvées par H. Junker ainsi que de celles qui proviennent de Saqqara et qui sont, les unes et les autres, en terre crue, comme le sont aussi plusieurs autres séries de figurines d'envoûtement pourvues d'inscriptions[7]). Autant que je peux voir, toutes ces poupées en terre crue sont anté-

[1]) Le même est vrai pour certains autres groupes de figurines signalés plus bas, n. 7; même les meilleuresstatuettes de Saqqara ont le modelé simplifié et déformé pour ne pas gêner le scribe.

[2]) On connaît quelques sceaux de ce type et une multitude d'empreintes, cf. Daressy, *Fouilles de la Vallée des Rois* (*CGC*), nos 24040, 24089, 24109 avec la mention d'un spécimen ptolémaïque trouvé à Saqqara; Steindorff-Wolf, *Die Thebanische Gräberwelt* (*LÄS* 4), 94; Carter-Newberry, *The Tomb of Thoutmôsis* IV, p. XXX; Carter, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, II, pl. 60*a* et *b*; voir Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu* (*CGC*), p. II, où les neuf personnages, sans doute par erreur, ressemblent plus à des dieux qu'à des ennemis.

[3]) Sans raisons valables, Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgesch.*, 453, voit dans les neuf prisonniers des victimes qui attendent à être immolées et rattache la scène à la pratique du sacrifice humain.

[4]) Je dois ce renseignement à W. S. Smith qui se réfère à des empreintes inédites du Museum of Fine Arts de Boston.

[5]) Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien*, 132—134, a réuni et étudié tous les spécimens publiés; W. S. Smith m'a fait connaître une série importante qui provient du fort d'Ouronarti.

[6]) Plus bas, il sera question d'un autre sceau encore, très ressemblant par son image aux empreintes de Gizeh, mais ayant servi à un tout autre emploi. Voir peut-être aussi l'exemple étudié par Schott, *ZÄS* 65, 35—42; *MDIK* 14, 186—187.

[7]) Par exemple les petites images de l'Ancien Empire trouvées par G. A. Reisner et A. M. Abou Bakr à Gizeh; les poupées attribuables à la Première Période Intermédiaire, Daressy, *Ostraca* (*CGC*), no 25376; cf. *CdE* 27, 40—41; les tablettes à tête humaine qui proviennent de Lisht et qui paraissent dater de la Deuxième Période Intermédiaire, Lansing, *BMMA*, *Eg. and Pers. Exp.* 1932—1933, 23—24 et fig. 32; cf. *CdE* 27, 42—43.

rieures au Nouvel Empire. Pour l'utilisation de la terre cuite, on peut citer 4 petites statuettes de prisonniers portant des légendes et qui datent, d'après la pose et le style, de la basse époque; ces statuettes se trouvaient avant la guerre chez l'antiquaire Nahman et l'une d'elles a été achetée par le musée du Caire (J. E. 65 846). Les empreintes de Gizeh sont plus anciennes, mais, comme on le verra plus bas, ne remontent pas avant la XVIIIe dynastie. Si ces exemples donnent une idée exacte de l'évolution, l'emploi de la terre crue aurait précédé celui de la terre cuite pour les images d'ennemis à inscriptions.

Comme l'incinération tient une place importante dans les cérémonies d'envoûtement[1]), on doit se demander si la cuisson ne correspond pas à cette pratique, si le changement observé dans la matière ne reflète pas une évolution du rite qui serait devenu plus complexe avec le temps et aurait combiné l'holocauste avec l'inhumation[2]). Pour que la mise au feu prît un caractère magique et se répercutât sur l'ennemi visé, il aurait fallu que le nom de celui-ci eût été inscrit sur l'image avant qu'elle ne fût brûlée. Dans cette hypothèse, l'encre aurait subi l'action de hautes températures; il y avait donc lieu de voir si l'analyse ne permettrait pas d'en déceler les effets. Cette vérification reste à faire pour les petites figurines de basse époque. Son résultat a été négatif pour les empreintes de Gizeh; W. S. Smith a eu l'obligeance de soumettre les exemplaires de Boston à un examen de laboratoire et, sans rejeter complètement la possibilité envisagée, estime que "the paint looks as though it had been put on after firing"[3]). Dans ces conditions, la flamme ne pouvait agir sur la victime et il reste à conclure que la cuisson a été adoptée, du moins pour les empreintes, afin de leur assurer une meilleure conservation.

Ces pièces sont plates et les spécimens les mieux conservés présentent une forme allongée qui serait ovale si le bas ne s'incurvait pas légèrement sur un côté. L'épaisseur varie entre o m. 005 et o m. 01; la hauteur, autant qu'on peut la déterminer, mesure de o m. 055 à o m. 07; la largeur est de o m. 03 à o m. 035. Le travail n'est guère soigné; l'ouvrier ne s'est pas donné la peine de faire disparaître les irrégularités et il a laissé au verso de magnifiques empreintes digitales qui permettraient de le confondre. Il avait sans doute l'excuse de continuer une vieille tradition, car les figurines d'envoûtement sont presque toujours mal façonnées[4]), et il savait aussi que la pression du sceau allait égaliser le recto et le rendre propre à recevoir l'inscription. Mais dans sa négligence il n'a pas tenu compte des dimensions de l'image qui devait s'imprimer sur ces plaquettes de terre et il lui a préparé une surface trop petite.

La conséquence en est qu'aucune des empreintes n'est complète; au surplus, leur faible relief diminue souvent la netteté de l'image. Celle-ci peut cependant être reconstituée avec sûreté: elle représente un homme agenouillé, faisant face à gauche (fig. 1). Cette pose explique pourquoi les tablettes dessinent une saillie dans le bas; elle était prévue pour loger les genoux. Mais, faute de place, la partie inférieure de l'image, avec les genoux et les pieds, ne figure sur aucune des pièces. Il en est de même pour les bras ramenés derrière le dos; tout au plus, peut-on reconnaître le trait qui marque leur contour intérieur et on ne peut savoir si le

[1]) C'est le sort normal des figurines en cire; de même que celles-ci peuvent parfois être enterrées, *CT* I, 156*b*—157*d*, les poupées en terre peuvent subir le supplice du feu. — Sur les criminels brûlés, cf. Kees, *Totenglauben*[2], 19—20; Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes* (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab*, 29, 2), 10; Glanville, *Cat. Dem. Pap. Brit. Mus.*, II, *The Instructions of ʿOnchsheshonqy*, I, 13; Diod. I, 77.

[2]) Les rites manuels consistent souvent en plusieurs actes nuisibles pour l'ennemi, cf. par exemple p. Bremner-Rhind, 26, 3—4; 28, 16—17; 29, 14—15; *Urk.* VI, 5 et 37—59.

[3]) Lettre du 18 mars 1957.

[4]) Toutes les figurines de l'Ancien Empire trouvées à Gizeh sont d'un travail médiocre; il en va de même pour celles de Lisht ainsi que pour les poupées que Daressy avait cataloguées, cf. *supra*, p. 254, n. 7. Les statuettes de Saqqara, tout en étant moins frustes que les autres, laissent beaucoup à désirer.

lien qui les retenait ensemble était indiqué. Gêné par le manque d'espace, l'homme qui maniait le sceau a pris le parti de sacrifier le bas et l'arrière de l'image au profit de la poitrine et de la tête qui sont ainsi, presque toujours, en deçà du bord. Si on ne relève aucun détail vestimentaire, on distingue la coiffure qui encadre un visage imberbe et se termine, semble-t-il, en pointe à la hauteur du cou. Enfin, au-dessus du front, se détache de la tête, on dirait, une mèche qui s'infléchit vers le bas.

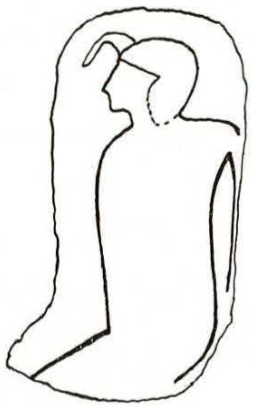


Fig. 1

La dernière particularité mise à part, l'image que nous venons de décrire est une des plus courantes dans l'iconographie riche et variée des prisonniers et des ennemis. La pose de l'homme est attestée depuis les temps archaïques[1]) jusqu'à l'époque gréco-romaine[2]). On représente ainsi aussi bien une divinité malfaisante[3]) qu'un étranger ou un Égyptien comme c'est le cas pour les empreintes de Gizeh. On trouve des "captifs" semblables traités dans la statuaire[4]); ils apparaissent souvent sur les murs des temples du Nouvel Empire[5]) et sur les parois des tombes de la Vallée des Rois[6]); ils décorent des meubles[7]) et des chars[8]); ils se fabriquent en série à l'aide de moules[9]); certains des sceaux dont nous avons parlé portent cette figure; des ivoires de ce type sont parvenus jusqu'à Byblos[10]); enfin l'écriture fait grand usage du signe  et variantes. Parmi les figurines d'envoûtement, les grandes statuettes de Saqqara ont cette pose[11]) et elle se laisse reconnaître ou deviner chez de nombreuses poupées aux formes simplifiées[12]).

Mais, autant qu'on puisse voir, aucune figurine d'envoûtement n'a la "mèche" que portent les empreintes de Gizeh. Cette "mèche" doit être en réalité un jet de sang qui s'échappe d'une blessure à la tête. L'hémorragie caractérise dans l'écriture le signe de l'"homme mourant" (Gardiner, Sign-list, A 14) et on la rencontre aussi chez le "prisonnier"  . Ces signes

[1]) *Giza* VIII, 33; Vandier, *Manuel d'arch. ég.*, I, 963—966; cf. Smith, *History of Eg. Sculpture and Painting in the Old Kingdom*[2], Index, 406, s. v. *Prisoners*.

[2]) Par exemple Chassinat, *Edfou*, 13, 493 (les deux hommes du milieu), 522, 527.

[3]) Voir les images de Seth à tête d'âne étudiées par Guentch-Ogloueff, *BIFAO* 40, 127—130.

[4]) Voir notamment les statues trouvées à Saqqara, Jéquier, *Monument funéraire de Pépi* II, *Les approches du temple*, 27—29 et pl. 47—48; Hayes, *The Scepter of Egypt*, I, 114. Pour le Nouvel Empire, cf. Hamza, *ASAE* 30, 46—48; Hayes, *Glazed Tiles from a Palace of Ramesses II at Ḳantîr*, 19—21 et pl. 5.

[5]) Par exemple Wreszinski, *Atlas* II, 50*a*, 54*a*, 160, 163*a*.

[6]) Piankoff, *The Tomb of Ramesses IV*, pl. 26 et 102; Guilmant, *Le tombeau de Ramsès IX* (*MIFAO* 15), 76—77.

[7]) Voir entre autres Davies, *El Amarna* II, pl. 40, la litière représentée en haut à gauche; Petrie, *Anc. Eg.* 1921, 13 et frontispice; Davies, *The Tomb of Ḳen-Amûn*, I, pl. 9; dans cette scène, les prisonniers servent de tabouret au roi.

[8]) Carter, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen*, II, pl. 18—20 et 37.

[9]) Petrie, *Tell el Amarna*, pl. 17, 292.

[10]) Montet, *Byblos et l'Égypte*, 94 et pl. 54.

[11]) *Giza* VIII, 33—34.

[12]) Par exemple les figurines en albâtre, Posener dans *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, 313—317; les poupées cataloguées par Daressy; les petites statuettes de Saqqara, Capart dans Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, 8 et pl. 3; sur celles de Gizeh, cf. Junker, *l. c.*

s'emploient indifféremment comme déterminatifs des ennemis[1]) et cela montre qu'il n'y a pas lieu de dissocier nos images des figurines parce que les unes perdent du sang et que les autres n'en perdent pas. On notera, dans le même sens, que les noms des ennemis, tracés en hiératique sur les statuettes, reçoivent, dans certaines séries, le déterminatif du "prisonnier saignant", alors que les statuettes elles-mêmes, qui figurent ces ennemis, n'ont pas trace d'hémorragie[2]). Celle-ci n'apparaît, en somme, que sur les représentations humaines vues de profil comme c'est le cas pour les empreintes de Gizeh ainsi que pour l'écriture. Cette dernière est la seule à noter systématiquement la coulée de sang et il est très vraisemblable que c'est le signe hiéroglyphique qui a inspiré l'image que nous étudions.

Ces explications ne doivent pas faire oublier la réalité de la blessure. L'ennemi est mal en point et on s'est acharné contre lui par un autre procédé encore qui nous amène à parler de l'emploi de la couleur.

Les scribes, car ils étaient plusieurs, ont utilisé pour leur tâche uniquement de l'encre rouge qui, on le sait, s'est imposée avec le temps pour noter ce qui était funeste et hostile. Elle convenait bien pour écrire les textes d'envoûtement, et les grandes statuettes de Saqqara ainsi que les figurines de Lisht sont entièrement inscrites en rouge. Déjà dans les séries beaucoup plus anciennes, qui remontent à la VI[e] dynastie, cette couleur fait son apparition[3]). Sur les empreintes de Gizeh, elle n'a pas seulement servi pour le texte; quand le haut de l'image est conservé, il y a toujours un long trait rouge qui barre le cou de l'homme agenouillé et qui le dépasse de part et d'autre. Ce trait remonte un peu vers la droite où il se termine souvent par un crochet ou une boucle et dans l'exemple le mieux dessiné (n° 10) on voit qu'il s'agit d'un couteau  .

Cette figuration est vieille; sur la Pierre de Palerme, on voit un vanneau ayant un couteau placé en travers du cou[4]) ce qui exprime, peut-on penser, le massacre des *rḫj·t*. On connaît bien aussi des images d'animaux et d'êtres hostiles percés de couteaux[5]) et, dans les hypogées royaux, des silhouettes des prisonniers décapités qui portent un couteau à l'endroit de la tête[6]). Plutarque, de Iside, 31, fournit un meilleur parallèle pour les empreintes de Gizeh lorsqu'il décrit les précautions que prenaient les prêtres pour choisir les bêtes destinées au sacrifice. L'animal, reconnu bon pour être immolé, recevait la marque d'un sceau qui portait l'image d'un homme agenouillé, les mains liées derrière le dos, un couteau placé contre la gorge. Cette marque exprime le symbolisme du sacrifice qui représente la destruction des ennemis du dieu identifiés à la victime. Il y a près de cinquante ans, H. Junker a dit l'essentiel sur cette conception religieuse[7]) qui n'intéresse pas directement notre sujet.

Mais la ressemblance entre le sceau décrit par Plutarque et les empreintes de Gizeh est utile parce qu'elle oblige à se demander pourquoi, sur ces derniers objets, le couteau a été ajouté à l'encre au lieu de figurer dans la gravure du sceau. Il serait gratuit de supposer qu'il y avait des cas où le prisonnier représenté ne méritait pas d'avoir la gorge tranchée, que le même cachet servait pour deux catégories d'ennemis, ceux à qui on laissait la tête et ceux qu'on décapitait:

[1]) Voir par exemple *Wb.* IV, 87; *CT* I, 104/5*b* où, parmi d'autres déterminatifs, figurent le "mourant", le "prisonnier" et le "prisonnier saignant".

[2]) C'est le cas pour les figurines en albâtre et pour les poupées cataloguées par Daressy.

[3]) J'en connais un exemple au musée du Caire, J. E. 88146 B. Il n'est pas sûr que le rouge ait acquis déjà à cette époque le symbolisme qu'on lui connaît plus tard.

[4]) Recto 2, 6.

[5]) Par exemple *JEA* 35, 78; pap. Beatty VII v°, 7; Chassinat, *Dendara*, 4, pl. 258 et 269; Mariette, *Denderah*, 4, pl. 56*a*.

[6]) Par exemple Guilmant, *Le tombeau de Ramsès IX* (*MIFAO* 15), pl. 71—75.

[7]) *ZÄS* 48, 69—77.

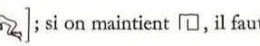
le couteau ne manque sur aucune des empreintes qui ont conservé le cou du prisonnier. Si la substitution de la couleur à la gravure avait une raison, celle-ci ne doit pas être cherchée dans l'avantage qu'offrait l'encre rouge pour rendre l'arme nuisible à l'ennemi, car rien n'empêchait le scribe de colorer le couteau déjà représenté sur l'empreinte[1]). Il reste à se demander si le coup de pinceau sur la gorge n'avait pas un dynamisme qui faisait de ce geste une sorte de rite manuel[2]); ce serait un simulacre de décollation, ayant le mérite de ne pas abîmer l'image qui devait être enterrée intacte, alors que le couteau gravé sur le sceau n'était plus qu'un élément statique, une partie intégrante de l'image. Cette différence correspondrait à la destination particulière des deux types d'empreintes, l'un servant uniquement à identifier les bêtes destinées au sacrifice et l'autre fait en vue de combattre des ennemis.

En abordant l'examen des textes, on se retrouve avec soulagement sur un terrain plus ferme. Au-dessus du couteau, en plein sur la tête de l'homme, les empreintes portent tantôt un, tantôt deux signes et la comparaison montre qu'il s'agit toujours du même mot *mt* écrit de différentes façons. Dans un cas unique (nº 19), la graphie adoptée est  ; sur 12 pièces (nos 1, 5, 6, 9, 10, 18, 21, 23, 24, 35, 37, 39), il faut comprendre  avec  généralement réduit à outrance, mais bien reconnaissable sur les nos 10, 21 et 24, et avec sous-entendu à la pointe supérieure du déterminatif; 8 exemples (nos 2, 15, 20, 22, 25, 34, 36, 38) ont seulement  et 3 (nos 3, 4, 7) n'ont, semble-t-il, rien[3]). Sur les autres empreintes, la tête manque ou la surface du haut est endommagée.

Au-dessous du couteau, le texte est disposé en travers du corps de la figure humaine et se compose de trois courtes lignes, si on juge d'après les pièces les mieux conservées. Le nº 9 n'en avait peut-être que deux et le nº 15 en aurait eu quatre[4]). Avec ces inscriptions, on se rend bien compte des différences de mains; l'écriture est tantôt large et épaisse, tantôt fine et serrée. Plusieurs scribes ont pris part au travail et cela explique sans doute les différences de graphies observées pour le mot *mt*. Voici ce qu'on peut déchiffrer du texte principal.

Nº 1 

"*Nḫt* fils de *Ḥj* fils de *H*... (?)"

La lecture  est assurée par la forme du signe sur les nos 7, 11 et 26. Le dernier nom pourrait se lire  ; si on maintient  , il faut supposer une quatrième ligne perdue avec le bas de l'empreinte.

Nº 2 

"*Ḥj* fils de *Ḥ3j* fils de *Rnj* (?)"

Au lieu de *Rnj*, on peut lire *Tnj*, *Ttj*, etc.; la forme de la ligature autorise différentes transcriptions.

[1]) Comparer p. Beatty VII v°, 7, où on voit des couteaux dont le contour a été tracé à l'encre noire puis l'intérieur rempli de rouge.

[2]) Dans les cérémonies d'envoûtement, le couteau joue un rôle important; il sert notamment à trancher la tête de la figurine, cf. par exemple p. Bremner-Rhind, 22, 20—23; 25, 1—2; 26, 4; 29, 14; 31, 26; *Urk.* VI, 49. Noter que Junker, *Giza* VIII, 34 et 36, s'est demandé si les images qu'il avait trouvées ne représentaient pas des hommes décapités.

[3]) Sur le nº 4, le couteau passe sur le visage où *mt* aurait dû figurer.

[4]) Peut-être aussi le nº 1.

Nº 3 

"*Ḥj* fils de ....."

Nº 4 

"*Ḥj* ....."

Nº 5 

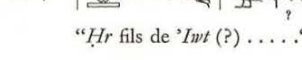
"*Ḥr-m-ḥb* ....."

Ḥr qui désigne une divinité revient dans les deux textes suivants. Si on prend en considération la provenance des empreintes, il serait tentant de reconnaître, sous cette graphie, le dieu cananéen Houroun qui fut introduit en Égypte au cours de la XVIIIe dynastie et qui, identifié à Harmakhis, fut adoré sous les traits du sphinx de Gizeh. Aussi séduisant qu'il soit, ce rapprochement ne doit sans doute pas être retenu car le nom de Houroun, qu'il ait le *n* final exprimé ou qu'il soit réduit à *Ḥr*, ne s'écrit pas avec  [1]). Il serait plus vraisemblable de voir dans nos exemples une forme de  *Ḥnr* (*Ḥl*)[2]) qui est, selon Ranke, un diminutif de Hathor ce qui demande à être confirmé[3]).

Nº 6 

"*Ḥr-m-ḥb* fils de *Ḥr-ỉw* (?) fils de *Ỉšt* (?)"

La fin du deuxième nom n'est pas claire, mais est plus vraisemblable que  qui pourtant serait nécessaire si *Ḥr* désignait Hathor. A la l. 3,  est également possible.

Nº 7 

"*Ḥr* fils de *'Iwt* (?) ....."

Ces noms présentent une certaine ressemblance avec ceux des l. 2 et 3 du nº 6. On aimerait leur trouver une transcription commune ce qui demanderait de négliger *ỉw* de 6,2 et de lire *Ỉšt* en 7, 2. Autant renoncer au rapprochement.

[1]) Pour les graphies du nom divin, voir Sauneron, *Rev. d'Ég.* 7, 121—126; Leibovitch cité par Janssen, *An. Eg. Bibl.* 1953, nº 2949. Sur les stèles dédiées à Houroun et découvertes près du sphinx de Gizeh, cf. Sélim Hassan, *Excavations at Giza*, VIII, et *Le sphinx, son histoire à la lumière des fouilles récentes.*

[2]) Cf. Ranke, *PN* I, 245, 7; sur les noms de ce type, cf. *o. c.* II, 160—161. Noter que *Kr* apparaît comme variante de *Knr* (*Kl*), *o. c.* II, 393; par analogie, on rapprochera *Sr* de *Snr* (*Sl*).

[3]) Cf. *o. c.* II, 161; L'explication de Ranke repose sur un exemple dans lequel une femme appelée Hathor porte le surnom *Ḥnr* (*Ḥl*), mais on connaît aussi un Méryrê dit *Ḥnr* (*Ḥl*), *o. c.* I, 235, 6.

№ 8 

"*Ḏḥw* . . . fils de . . . . ."

Le petit trait latéral qui, sur la photographie, fait ressembler le deuxième signe à un  est un défaut de la surface et la lecture  ne fait pas de doute. Ce qui est incertain, c'est la fin du nom;  qu'on s'attend à trouver à cet endroit ne convient guère.

№ 9 

"*Ḏḥwtj-mś* fils de *Tlm* . . . . ."

A la fin de *mś*, il est difficile de choisir entre  et  . Pour le deuxième nom, les traces conviennent mal à la lecture *Ṯmḥ*.

№ 10 

"*Ḏḥwtj-m-* . . . . ."

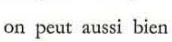
№ 11 

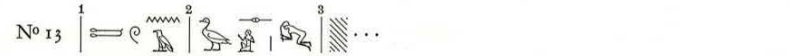
"*Ḏḥw* . . . fils de *Ḥ3·t* fils de *'Irj*"

Après *Ḏḥw*, les traces ne correspondent pas à la ligature  et cela fait penser au nom du nº 8. A la l. 3,  est possible. Le point qu'on voit plus bas est une tache; le texte s'arrête à la l. 3.

№ 12 

". . . . . *Rwj* fils de *Ktj*"

Au lieu de *Rwj*, on peut aussi bien lire  . L'espace est trop exigu à la fin pour restituer  après *Ktj*.

№ 13 

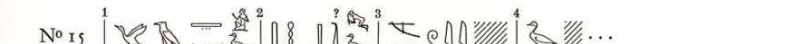
"*Ṯn* fils de *S* . . . . ."

Le déterminatif de *Ṯn* paraît avoir été omis au changement de ligne.

№ 14 

"*Mt* fils de *Tr* . . ."

A la fin de la l. 1, le signe de filiation, fort petit, a dû être ajouté après coup.

№ 15 

"*P3-ỉ3* fils de *Śḥbtj* (?) fils de *Mrwj* fils de . . . . ."

Seul le premier nom est clair et à partir de la l. 2 les lectures sont conjecturales.

№ 16 

". . . . . fils de *P3-ỉ3*"

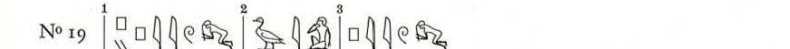
№ 17 

"*Nbỉ* . . . . ."

№ 18 

"*Nbỉ* . . . . ."

Cette transcription qui s'inspire du nº 17 convient aux traces qu'on voit sur l'original.

№ 19 

"*Pj*(?)*ṯjw* fils de *'Iṯjw*"

Au début de la l. 1, qui est également possible ne donne pas un nom propre satisfaisant (*Ptṯjw*). Le résultat serait meilleur en lisant car on aurait alors *P(3)-n-Pjw* "Celui-de-*Pjw*"[1]) ce qui conviendrait bien au fils de *'Iṯjw*[2]), mais le trait sous le premier  est un peu court pour un . Les traces qu'on aperçoit sur la photographie à la fin de la l. 2 sont en réalité des craquelures.

№ 20 

"*K3jtj* fils de . . . *bw* . . . . ."

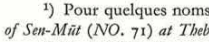
Le premier nom fait penser à "porteur" qui est attesté dans l'onomastique[3]); cependant la graphie avec  rend le rapprochement difficile; au surplus, on pourrait lire  au lieu de *ks*.

№ 21 

"*Ptḥ*- . . . . ."

[1]) Pour quelques noms de ce type sous la XVIII[e] dyn., cf. HAYES, *Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-Mūt* (*NO.* 71) *at Thebes*, nºs 88 et 90.

[2]) Le *i* initial n'est pas gênant, comparer RANKE, o. *c.* I, 23, 27, qui signale *'Ipwj* avec la variante *Pjwj*.

[3]) Cf.  , *o. c.* I, 342, 20, où le bras armé est naturellement le déterminatif du mot et non une graphie abrégée de *nḫt*. Voir aussi *Kzwtjw*, *l. c.*, 2, qui pourrait être une autre forme du même nom.

Nº 22 

"*Ḥ3w-nfr* [fils de] *Śb* (?) . . . . ."

A la l. 1, on peut lire aussi  ce qui nous obligerait à modifier la transcription du début de la l. 2.

Nº 23 

"*Ttj* fils de . . . . ."

Nº 24 

"*ʿrj* fils de . . . . ."

La restitution à la fin de la l. 1 est vraisemblable, car les traces au début de la l. 2 ne conviennent ni à  , ni à .

Nº 25 

"*Śn(·t)-nfr* [fils de] . . . . ."

Sur la photographie, on voit des traces à droite de la partie supérieure du premier signe: il s'agit, en réalité, d'un défaut de la matière. Au début de la l. 2, les traces ne correspondent pas à  .

Nº 26 

"*Mś·w* fils de *Nkkj* (?) fils de *Śbꜣ*"

La lecture *Nkkj*, fort incertaine, a été suggérée par le déterminatif qui suit et qui est clair.

Nº 27 

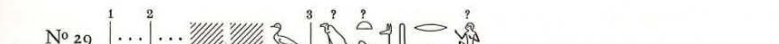
". . . . . *M*(?)*j·tj-n*(?) . . . . ."

Le premier signe ou groupe de la l. 2 ne ressemble pas à  et les traces au début de la l. 3 ne conviennent ni à cette lecture, ni à  et var. Un même nom, assez long, paraît donc occuper les deux lignes.

Nº 28 

". . . . . *Jtj* (?) fils de *Mn·tjśj*"

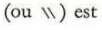
On ne peut savoir si la l. 2 contient un nom complet ou seulement la fin d'un nom qui commençait à la l. 1. Au surplus, la transcription *Jtj* est loin d'être sûre.

Nº 29 

". . . . . fils de *Mw·t* (?)-*wśr·t* (?)"

En admettant la lecture *wśr*, on peut lire à la fin  et pour le déterminatif on a le choix entre  et .

Nº 30 Il subsiste la fin de la l. 2 où on peut envisager et . La l. 3 paraît se terminer en  .

Nº 31 Le début de la l. 3 avec  (ou ) est tout ce qu'on peut reconnaître.

Nº 32 

". . . fils de *Tt*ḥ . . . *K*ꜣ . . ."

Nºs 33—39 Les traces qui subsistent, pâles ou insignifiantes, ne permettent d'identifier aucun nom propre.

Aussi lacuneux et incertains qu'ils soient, ces petits textes ne manquent pas d'être instructifs. Et d'abord, ils permettent de fixer la date des empreintes. D'une part, la graphie qu'on y trouve (nºs 14 et 15) est postérieure au pap. Ebers dont le scribe s'en tient encore à la disposition qui remonte au-delà du Moyen Empire[1]). Dautre part,  "fils", écrit toujours sans trait, est une forme qui sort de l'usage au début de la XIXe dynastie[2]). Entre ces limites extrêmes, l'époque de Thoutmosis III et d'Aménophis II fournit les meilleurs parallèles à l'hiératique de nos légendes comme on peut se rendre compte en comparant par exemple les signes  (nº 25) et  (nº 26), les ligatures  (nº 25) et  (nº 28) avec les spécimens qui figurent dans la paléographie de Möller. On notera aussi que le groupe  (nºs 22 et 25) a un tracé semblable sur certains ostraca du début du règne de Thoutmosis III[3]). On peut donc dire, sans crainte de commettre une grosse erreur, que l'écriture des empreintes appartient au milieu de la XVIIIe dynastie. L'onomastique ne contredit pas cette conclusion[4]) et la coiffure de l'homme représenté sur le sceau, autant qu'on puisse la distinguer (fig. 1), ne s'y oppose pas non plus[5]). Un millénaire, en gros, sépare donc les empreintes du milieu archéologique qui les a livrées. Elles n'ont pas été ensevelies avec les morts qui reposent dans les mastabas, mais on les a enfouies dans une nécropole désaffectée[6]). Ce fait, important pour l'intelligence du rite, vient étayer certaines des conclusions auxquelles H. Junker était parvenu[7]).

[1]) Cf. Möller, *Hierat. Paläogr.* I et II, nº 318.

[2]) Cf. *o. c.* II, nº 216 B.

[3]) Hayes, *o. c.*, nºs 65, 2 et 66, 6.

[4]) Voir notamment le diminutif *Ḥj* (nºs 1—4) qui apparaît sous la XVIIIe dyn. et qui devient aussitôt très populaire, Ranke, *o. c.* I, 30, 12 et 233, 18; II, 127. *Ktj* (nº 12) disparaît après la XVIIIe dyn., *o. c.* I, 349, 21 et 28. Le nom de Thot, écrit comme dans les nºs 9—10, est connu par un nom propre du règne d'Ahmosis, *ASAE* 9, 57.

[5]) On voit des coiffures similaires dans les représentations des tombes de Pahéri, de Rekhmirê, d'Amenemhet (Thèbes, nº 82).

[6]) Sur le site de Gizeh à la XVIIIe dyn., voir Junker, *Gîza* XII, 27.

[7]) *Gîza* VIII, 38.

L'étude interne des textes permet aussi de faire des observations intéressantes. On notera, pour commencer, que les légendes des empreintes ont toujours la même teneur et suivent un schéma identique. Elles consistent, le plus souvent, en trois noms propres[1]), mais peuvent ne contenir que deux[2]); le nº 15 en donnait peut-être quatre. La relation entre les personnes nommées, partout où elle subsiste, est exprimée à l'aide du mot *s3* "fils". Dans certains cas, le troisième nom convient mieux à une femme qu'à un homme[3]) de sorte qu'on pourrait envisager la construction: "Un-tel fils d'un-tel et fils d'une-telle". Mais cette façon de s'exprimer est pour le moins anormale; au surplus, sur quelques pièces, le troisième nom relève de l'onomastique masculine[4]). Il est donc préférable de comprendre: "Un-tel fils d'un-tel fils d'un-tel" et d'admettre que les textes contiennent de courtes généalogies limitées à l'ascendance mâle.

Si cette manière de voir est juste, les légendes des empreintes s'écartent du formulaire usuel des textes d'envoûtement. Les instructions qu'on trouve dans la littérature touchant la façon de désigner la victime recommandent parfois d'écrire sur la poupée, outre le nom de l'ennemi, ceux de ses parents[5]) et il est bien connu aussi que la magie attache une importance particulière au nom de la mère[6]). Si on se reporte aux séries publiées, on voit qu'elles sont, dans l'ensemble, conformes à ces règles. Les textes des vases édités par SETHE[7]) et les répertoires conservés sur les statuettes de Saqqara[8]) contiennent souvent la mention des deux parents de l'ennemi et le nom de la mère, introduit par *mś·n* "qu'a enfanté", a la priorité sur celui du père, précédé de *mśj n* "enfanté pour". Ces listes fournissent d'autres précisions encore, telles que le titre et le surnom de l'ennemi ou les noms de ses nourrices[9]), mais ils ne suivent jamais le schéma adopté sur les empreintes.

Cependant il ne faut pas croire que les textes écrits sur ces dernières soient uniques de leur espèce; on leur connaît des parallèles sur des figurines encore inédites. Ainsi, dans les séries de la fin de l'Ancien Empire qui ont été découvertes à Gizeh, certaines pièces portent "X fils (*s3*) Y"[10]) et on retrouve des filiations exprimées à l'aide de *s3* sur les poupées que DARESSY avait décrites dans son Catalogue[11]). Je n'ai pas noté d'exemples qui contiennent la mention du grand-père, mais je suis loin de connaître toutes les listes d'envoûtement qui sont fort nombreuses. En soi, cette mention n'aurait rien d'anormal car l'opérant avait intérêt de préciser le mieux possible l'identité de l'ennemi afin d'écarter le risque d'une erreur sur la personne et parce que les renseignements de cet ordre contribuaient à augmenter l'emprise magique sur l'individu visé.

A la préoccupation d'efficacité répond aussi l'usage de multiplier les figurines qui se rapportent au même ennemi; c'est à cela qu'on doit de posséder les textes d'envoûtement en plusieurs copies. On trouve déjà des duplicata sous l'Ancien Empire, dans les séries inédites qui proviennent de Gizeh, et le nombre de doubles est particulièrement élevé à la fin du Moyen

[1]) Les exemples sûrs sont les nºs 1, 2, 6, 11, 13, 26. [2]) Nº 19 et peut-être aussi le nº 27.

[3]) Voir notamment *Mn-tjśj* (nº 28), ainsi que le nº 1 si la lecture *Nb* "Or" (Hathor) est exacte et le nº 29 si le nom divin est Mout.

[4]) Ainsi *Pz-ṯz* (nº 16) et *Śbz* (nº 26). [5]) Cf. SCHOTT, *ZÄS* 65, 41 et 42, n. 1.

[6]) Il suffit de rappeler que l'expression, constante dans les textes magiques, pour désigner un individu est *mn mś·n mn·t* "un tel né d'une telle".

[7]) *Ächtung feindlicher Fürsten* (*AAW Berlin* 1926, 5). [8]) POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*.

[9]) Il s'agit des femmes dont le nom est introduit par *mnʿ n*. SETHE, *o. c.*, 63, avait rendu cette expression par "(X) éducateur de (Y)". Comme Y est toujours une femme, il est plus simple de comprendre: "(X) qu'a allaité (Y)"; comparer la construction employée pour la mère: (X) *mś·n* (Z) "(X) qu'a enfanté (Z)".

[10]) Dans ces exemples, il est vraisemblable que le premier nom soit celui du père.

[11]) Cf. *supra*, p. 254, n. 7; ici, il semble bien que le premier nom soit celui du fils.

Empire comme le montrent les petites statuettes de Saqqara. On s'attend donc à trouver les mêmes généalogies sur différentes empreintes et si on ne rencontre pas d'exemples évidents de répétition, on est en droit de l'attribuer à l'état défectueux des légendes et au fait qu'il manque beaucoup de pièces à la série qui nous est parvenue. Il est aussi permis de penser que des doublets se cachent parmi les textes incomplets qui débutent par les mêmes noms ou les mêmes groupes de signes. Autrement on aurait du mal à expliquer l'existence de trois légendes débutant par *Ḥj* (nºs 2—4), de deux commençant par *Ḥr-m-ḫb* (nºs 5—6), de quatre ayant en commun *Dḫw-* (nºs 8—11)[1]), de deux autres qui portent en tête *Nbt-* (nºs 17—18). Pour le nombre limité de textes lisibles, cela fait beaucoup de coïncidences et on ne saurait les mettre sur le compte du seul hasard.

Un rapprochement différent, fort incertain d'ailleurs, qu'on serait tenté de faire entre les textes des empreintes porte sur les rares cas où deux généalogies se ressemblent, mais ne débutent pas par le même nom. On peut se demander s'il ne s'agit pas de la même famille et si une empreinte ne vise pas le père et une autre, le fils[2]). Cette possibilité ne mériterait pas d'être signalée si les répertoires des petites figurines de Saqqara ne fournissaient pas des exemples de ce type; on y trouve par exemple une femme, sa mère et sa grand-mère ou deux frères faisant l'objet de paragraphes indépendants.

Les analogies certaines qui existent entre les textes des empreintes et les autres listes d'envoûtement incitent à chercher dans nos légendes des noms étrangers car ceux-ci tiennent une large place sur les figurines de l'Ancien Empire trouvées à Gizeh, sur les poupées en albâtre[3]), sur les vases publiés par SETHE et sur les statuettes de Saqqara. Une vérification rapide suffit pour se convaincre que les noms qu'on a pu déchiffrer sont égyptiens. Dans quelques cas, l'emploi de l'écriture syllabique pourrait faire soupçonner, à première vue, la présence d'étrangers, mais cette écriture est bien attestée aussi dans l'onomastique indigène. *Ḥr* (nº 7) désigne une divinité et entre dans des composés théophores de type courant (nºs 5—6); *Ỉrj* (nº 11), *Pj(?)ṗjw* et *Ỉṗjw* (nº 19) appartiennent à des séries connues en Égypte depuis le Moyen Empire; *Rwj* (nº 12), *Ỉn* (nº 13) et *Mt* (nº 14) ont, tous les trois, des pères qui portent des noms égyptiens. Comme on voit, les empreintes sont sans rapport avec l'envoûtement des ennemis extérieurs.

Ce n'est pas à la section asiatique ou nubienne des textes similaires qu'il faut comparer les nouvelles inscriptions; elles ont leur pendant exact dans une section différente des répertoires d'envoûtement; ce groupe donne une liste d'Égyptiens dont le nom, précédé du mot *mt*, est le plus souvent suivi d'indications concernant la famille de celui qui le porte. On trouve des textes de ce type sur les poupées cataloguées par DARESSY, sur les figurines en albâtre, sur les vases édités par SETHE, sur les petites statuettes de Saqqara et sur les petites tablettes à tête humaine découvertes à Lisht[4]). En y ajoutant les légendes des empreintes, on constate que cette catégorie d'ennemis était une des plus nombreuses de toutes celles qu'on trouve dans les textes d'envoûtement. Le mot *mt* est l'élément commun et caractéristique du groupe et pour apprendre qui étaient ces ennemis, il importe de déterminer son sens.

Dans son ouvrage sur les *Ächtungstexte*, SETHE avait proposé de comprendre *mt* comme une forme verbale et il avait traduit *mt* N par un optatif: "Que meure N"; les Égyptiens ainsi voués à la mort étaient, dans son esprit, les adversaires de la couronne dont les agissements présentaient un danger particulier[5]). J'avais, dans le temps, émis des doutes sur la justesse de

[1]) Le nº 8 ou le nº 10 pourrait être le doublet du nº 11.

[2]) Cf. les nºs 1 et 2, 6 et 7, 23 et 32. [3]) Cf. *supra*, p. 256, n. 12.

[4]) Cf. *supra*, p. 254, n. 7. [5]) *Ächtung feindlicher Fürsten*, 19, 22—23, 62—69.

cette interprétation. Des exemples que SETHE ne pouvait connaître paraissaient donner *mt·t* suivi d'un nom qui désignait apparemment une femme; cette lecture, si elle était exacte, faisait obstacle à la traduction "que meure" et autorisait à voir dans *mt* et *mt·t* les substantifs "défunt" et "défunte"; on aurait eu alors affaire à des morts malfaisants ou dangereux[1]). C'était une simple suggestion, car la lecture *mt·t* n'était pas assurée.

Les empreintes de Gizeh paraissent donner raison à SETHE; le trait de pinceau, en forme de couteau, qui sépare la tête du corps de l'ennemi, semble souligner le mot *mt* et matérialiser une menace de mort. Mais des listes mieux écrites que celles que je connaissais auparavant assurent, dans de nombreux cas, la transcription *mt·t* et apportent ainsi la preuve que *mt* peut seulement signifier "le mort". Ces listes figurent sur certaines petites figurines de Saqqara et sur quelques pièces du groupe de Lisht. A titre d'exemple, voici ce qu'on lit sur une des statuettes de la première série:  "La morte *Ỉt-ḳȝj·t* qu'a enfantée *Ntw*"[2]). En conséquence, la traduction complète du texte des empreintes sera: "Le mort *Nḫt* fils de *Ḥj* fils de *H*. . .(?)" (nº 1), "le mort *Ḥj* fils de *Ḥȝj* fils de *Rnj* (?)" (nº 2), etc.

Cette traduction assurée, on pourrait refuser de la prendre à la lettre et soutenir que l'emploi d'une forme nominale de *mt* n'exclut pas nécessairement le sens optatif, l'intention hostile. Ne trouve-t-on pas sur les grandes statuettes de Saqqara le substantif *śḳrj·w* "frappés, captifs" utilisé pour désigner sans doute l'armée des princes étrangers[3])? Les Égyptiens, ne remplacent-ils pas souvent, dans les textes, le mot "adversaire" ou le titre d'un roi ennemi par *ḫrw* "tombé" et n'ajoutent-ils pas ce mot au nom d'Apophis sur les images d'envoûtement qui représentent cet être maléfique[4])? Sur la foi de ces exemples, on pourrait donc prétendre que *mt* (*mt·t*) ne désigne pas des morts, mais des vivants dont le décès est souhaité, et on reviendrait, par ce biais, au sens envisagé par SETHE.

Cette façon de voir ne résiste pas à l'examen. Si, en effet, les personnes appelées *mt* (*mt·t*) formaient une catégorie d'ennemis particulièrement dangereux et, de ce fait, soumis à un charme plus sévère que les autres, ils auraient dû faire l'objet d'une conjuration spéciale. Ce n'est pas ce que nous enseignent les textes. En les parcourant, on voit que les "morts" ne sont pas isolés, mais d'habitude compris dans la liste commune; on les trouve nommés sur les mêmes figurines et les mêmes vases que les Nubiens, les Asiatiques, etc.; ils sont traités sur le même pied que ceux-ci et ils subissent le même envoûtement qu'eux. L'étude des répertoires montre aussi que, dans les cas où une indication quelconque précède un nom propre, c'est, en dehors de *mt* (*mt·t*), un titre ou un ethnique, c'est-à-dire un renseignement objectif sur la personne. On doit attribuer le même rôle à "mort" ("morte"), à moins d'avoir une raison valable de ne pas le faire. On ne voit pas cette raison; au contraire, les morts sont bien à leur place dans ces textes: de même que la mention de quelques Égyptiens vivants correspond, sur les statuettes de Saqqara, à la séquence "tous *rmṯ·w*, tout *pḥ·t*, tout *rḫj·t*," etc., de même l'énumération nominative de morts reprend et développe les formules "mort, morte" ou "tout mort, toute morte" qu'on lit sur les mêmes figurines[5]). La présence de ces expressions montre que le charme visait, à la fois, les vivants et les défunts, ce qu'on savait déjà grâce à d'autres sources qui parlent de l'envoûtement

[1]) *CdE* 27, 46.

[2]) Bruxelles E 7492, l. 4. Sur la formule employée dans les textes de Lisht, cf. HAYES, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 57.

[3]) POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, 26—28.

[4]) Pap. Bremner-Rhind, 32, 45 et 52.

[5]) Ces textes sont inédits.

de "tous les ennemis du pharaon, qu'ils soient morts ou vifs"[1]). Ce serait en somme une anomalie, si les répertoires passaient sous silence les morts.

On est conduit ainsi à adopter la solution simple et, prenant le mot *mt* pour ce qu'il veut dire, à considérer les individus ainsi désignés comme ayant quitté pour de bon le monde d'ici-bas. La présence du couteau, sur les empreintes, ne fait pas obstacle à cette façon de voir, car les habitants du cimetière craignaient la décollation autant que les vivants comme le montre le chap. 43 du Livre des Morts qui a pour objet "d'empêcher que la tête d'un homme ne soit coupée dans la nécropole"[2]).

Si, sur les empreintes, la figuration de l'ennemi avec le couteau, les bras liés, le sang qui coule, a un caractère comminatoire, la légende qui le concerne est neutre. Les menaces, les imprécations et les souhaits de mort ont leur place tout indiquée dans les incantations qui accompagnent les rites manuels de l'envoûtement[3]). Les inscriptions que portent les poupées, les vases ou les empreintes utilisés dans ces pratiques ont pour objet essentiel d'établir, par l'intermédiaire du nom qui est une partie intégrante de la personne, un lien entre l'objet et l'ennemi visé afin d'avoir une prise sur ce dernier et de pouvoir l'atteindre à travers son substitut. Aussi, quand on trouve dans les répertoires publiés par SETHE la mention des dieux (*nṯr·w*) et des esprits (*ȝḫ.w*)[4]), si ces lectures sont correctes, on ne peut pas y voir des forces surnaturelles invoquées pour châtier les adversaires[5]); il faut au contraire inclure ces dieux et ces esprits dans l'énumération générale et les considérer comme faisant partie d'un univers équivoque et dangereux dont l'opérant voulait conjurer la menace ou repousser l'agression. Les Égyptiens n'avaient pas plus confiance dans leurs morts que dans leurs dieux; ils redoutaient les uns et les autres et cherchaient à se prémunir contre leur malice. Ces préoccupations sont manifestes depuis les Textes des Pyramides[6]) jusqu'aux inscriptions des temples gréco-romains[7]). Les exemples sont nombreux et mériteraient plus d'attention qu'ils ne reçoivent d'habitude, notamment si on veut se faire une idée exacte des sentiments complexes des Égyptiens à l'égard de leurs dieux.

Ce sont les morts qui nous intéressent ici et on a vu que les répertoires d'envoûtement les mentionnent parfois en termes généraux, mais le plus souvent certains défunts sont détachés de la foule anonyme des trépassés pour recevoir des notices individuelles qui permettent de les identifier. Ils sont traités comme les princes des sections nubienne et asiatique de ces textes, la conjuration les vise d'une façon spéciale. On aimerait connaître la raison et savoir qui étaient ces morts et ce qui leur avait valu de subir, à titre personnel, le rite d'envoûtement.

Il n'est pas facile de répondre à ces questions et il faut se contenter de quelques indications générales. Une remarque faite plus haut permet de limiter le problème: l'onomastique et la paléographie des empreintes de Gizeh sont en gros contemporaines; les noms propres sont

[1]) Voir par exemple pap. Bremner-Rhind, 26, 2; 28, 18; 29, 13—14; *Urk.* VI, 41, 17; cf. CHASSINAT, *Edfou* VI, 131, 2 et 5.

[2]) Ce chapitre est ancien, cf. *CT* V, 60—64 (Spell 390).

[3]) Cf. par exemple le pap. Bremner-Rhind et *Urk.* VI, *passim*.

[4]) *Ächtung feindlicher Fürsten*, pl. 10, *Einleitungstext*.

[5]) Ainsi SETHE, *o. c.*, 32, à qui il a échappé que, par son effet sympathique, l'acte du bris qui terminait le rite atteignait automatiquement et sans discrimination tous ceux qui étaient nommés sur le vase.

[6]) Par exemple "(Atoum) protège ce N., il protège cette pyramide de N., il protège cette sienne construction contre tout dieu, contre tout mort", Pyr. 1656; cf. SPIEGELBERG, *ZÄS* 65, 120—121, qui cite d'autres textes encore.

[7]) Par exemple "Éloignez-vous du (roi) . . . hommes, dieux, esprits, morts, Apophis, l'ennemi du fils de Rê Ptolémée", CHASSINAT, *Edfou*, 6, 131, 4—5; cf. 133, 3.

pour la plupart, ou attestés ou concevables sous la XVIII^e dynastie, date de l'écriture. *Mn·tjfj* (n° 28) constitue une exception[1]) et ce cas isolé ne suffit pas à rompre l'effet de cohésion que produit l'ensemble. Autant que je puisse voir, les autres textes d'envoûtement qui contiennent des listes nominatives de morts donnent lieu à la même constatation. Ainsi les vases publiés par SETHE et les petites figurines de Saqqara ne fournissent pas de noms qui appartiennent spécifiquement à l'Ancien Empire, mais ils font connaître de nombreux exemples de noms dérivés de l'onomastique royale de la XII^e dynastie, ce qui concorde avec la date de ces objets telle qu'elle ressort de l'écriture; les différences qu'on note entre les deux séries, dans le choix des noms, répond au léger écart de temps qui les sépare[2]).

Il résulte qu'un laps de temps relativement court s'est écoulé entre le décès des personnes énumérées et le moment où leurs mânes ont subi le rite magique. La mesure d'exception frappe des morts de fraîche date. Cette conclusion est confirmée par les nombreuses notices individuelles qui contiennent des indications précises sur la famille du trépassé et qui nomment ses nourrices. Les renseignements de cet ordre, surtout ceux du dernier type, auraient été difficiles sinon impossibles à obtenir pour une personne qui avait vécu dans un lointain passé; ils témoigneraient d'une connaissance intime de l'individu au temps où il était de ce monde.

On est ainsi conduit à chercher les motifs qui sont à l'origine de l'envoûtement dans les incidents des premiers dix ou vingt ans de l'existence posthume des personnes énumérées et aussi, surtout peut-être, dans les circonstances de leur mort et dans les vicissitudes de leur vie sur terre. Les légendes des figurines de Lisht viennent corroborer cette dernière possibilité en présentant pour les morts un formulaire insolite employé ailleurs pour des criminels vivants[3]). Il n'est pas déraisonnable de penser, dans ce cas, que le rite magique prolonge la peine judiciaire au delà du trépas des condamnés et qu'il sert aussi à neutraliser des êtres reconnus comme dangereux et prédisposés à nuire.

Autant que je sache, les formules spéciales sont absentes des autres listes de morts et rien n'indique qu'elles concernent des criminels décédés[4]). Aussi, sans exclure cette explication, est-on obligé de tenir compte d'autres motifs d'inscription sur les tableaux d'envoûtement. Mentionnons, entre autres, les superstitions largement répandues touchant les personnes qui s'écartent de la norme par leur physique ou leur tempérament et qui sont, en Égypte, les "typhoniens", les hommes rouges, les natures solitaires, etc.[5]). Rappelons aussi la méfiance à l'égard de ceux qui ont trouvé une fin tragique[6]), y compris les bienheureux noyés[7]). On pourrait penser que les morts dépourvus de sépulture et condamnés à errer par le monde inquiétaient

[1]) RANKE, *PN* II, 29—30, ne connaît pas de noms de ce type après le Moyen Empire.

[2]) Cf. SETHE, *Ächtung feindlicher Fürsten*, 63—69; POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, 32 et 35.

[3]) HAYES, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 57—58.

[4]) Les noms de certains criminels subissaient des altérations caractéristiques ou étaient remplacés par des sobriquets infamants, cf. POSENER, *Rev. d'Ég.* 5, 51—56. On ne relève rien de semblable dans l'onomastique égyptienne des textes d'envoûtement. Mais les mesures en question ne frappaient que certains délits; au surplus, il y avait sans doute intérêt à employer sur les figurines les noms authentiques des ennemis.

[5]) Pap. Beatty III r°, 11; cf. l'être rouge dangereux, ERICHSEN, *Dem. Glossar*, 658.

[6]) "Celui que le crocodile a enlevé, celui que le serpent a mordu, celui qui a péri (?) par le couteau", pap. Smith, 19, 7. La mort naturelle ne supprime pas la suspicion et le texte continue avec "celui qui est décédé sur son lit". — La mort occasionnée par le crocodile et le serpent a constitué pendant longtemps une présomption de culpabilité; à une époque récente, au contraire, la victime aura droit aux honneurs particuliers, cf. KEES, *Studies Griffith*, 402—405.

[7]) *Ḥsj* est nommé au nombre des êtres maléfiques, cf. THOMPSON, *JEA* 26, 70 et 78. Noter que ces exemples datent de l'époque ptolémaïque quand la béatification des noyés était bien ancrée dans les moeurs, GRIFFITH, *ZÄS* 46, 132—134; KEES, *l. c.*; ROWE, *ASAE* 40, 1—67; M. El-AMIR, *JEA* 37, 81—85; BOTTI, *Aegyptus* 32, 13.

le plus les vivants, mais les papyrus magiques montrent que les possesseurs de tombe étaient également à craindre[1]); il y est question de "l'âme mauvaise sortie du tombeau"[2]). Dans les Lettres aux Morts, ceux-ci sont même accusés de nuire à leurs proches qui leur ont survécu et qui assurent leur bien-être dans la nécropole[3]). Le décret d'Amon en faveur de Neskhons contient de nombreuses clauses prévoyant que la princesse défunte ne causera aucun préjudice à son mari vivant et à son entourage[4]). Si les missives portées au cimetière ou les bonnes paroles du dieu ne produisaient pas l'effet voulu, il y avait la ressource de la petite poupée pour mettre à la raison une épouse aussi acariâtre que momifiée et, dans un cas semblable, la rédaction de la notice individuelle la plus détaillée ne présentait pas de difficulté. A la protection des vivants, s'ajoutait la sauvegarde des morts et de leurs intérêts; la paix ne régnait pas dans la nécropole et ses habitants devaient être défendus les uns contre les autres[5]). Il est significatif de trouver les premières attestations de l'envoûtement dans les textes funéraires, le bris des vases rouges, dans les Textes des Pyramides[6]) et l'enterrement des figurines, dans les Textes des Sarcophages[7]).

Ces quelques exemples montrent que les possibilités d'expliquer le choix sont aussi nombreuses que variées. On peut les classer en raisons de méfiance publique et en motifs d'animosité d'ordre privé. La balance penche nettement en faveur des premières. Les textes d'envoûtement connus concernent des groupes, jamais des isolés; les peuples étrangers y tiennent d'habitude une large place et ils représentent un danger commun ce que sont aussi les criminels décédés des figurines de Lisht. Il est donc vraisemblable que les autres morts nommés dans les répertoires inquiètent la collectivité. Le rite se présente comme une mesure d'intérêt général et quand les énumérations tendent à l'universel il est raisonnable d'admettre l'inspiration royale[8]). Cette origine ne s'impose pas pour les listes à contenu réduit et homogène, dont l'utilité pour l'État n'est pas évidente, comme c'est le cas pour les empreintes de Gizeh[9]). On peut leur supposer des promoteurs plus humbles et envisager alors des mobiles plus étroits, des considérations d'ordre local qui rendaient certains morts dignes de subir la conjuration.

Ce n'est pas le moindre intérêt des nouveaux documents que de faire connaître un texte d'envoûtement limité à une seule catégorie d'ennemis et il n'est pas indifférent de constater qu'il s'agit de morts. On savait déjà que, dans l'ancienne Égypte, les sentiments à leur égard manquaient parfois de cordialité[10]). On voit que les Égyptiens n'hésitaient pas à recourir aux moyens les plus énergiques qu'offrait la magie pour rendre inoffensifs les morts dangereux. La part considérable qui leur est réservée, dans les répertoires, parmi les êtres et les choses de toute sorte soumis au charme, donne une idée de la place qu'ils tenaient dans les préoccupations des

[1]) Cf. Mutter und Kind, r° 8, 7—9; pap. Turin 124, 12, cités par GARDINER dans *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 8, 264, § 7, 1.

[2]) Pap. Beatty VIII v°, 7, 9.

[3]) Cf. GARDINER-SETHE, *Letters to the Dead*, 11.

[4]) Dernière édition et traduction du décret par GUNN-EDWARDS, *JEA* 41, 83—105; sur les paragraphes concernant Pinodem, cf. SPIEGELBERG, *ZÄS* 57, 149—151.

[5]) Voir par exemple *CT* II, 152c; IV, 19c; Ânkhnesnéferibrê, éd. SANDER-HANSEN, l. 440—446.

[6]) *Spruch* 244. [7]) *CT* I, 156—157.

[8]) SETHE, *Ächtung feindlicher Fürsten*, 20; cf. JUNKER, *Giza* VIII, 36 et 38.

[9]) Les poupées décrites dans le Catalogue de DARESSY sont dans le même cas et elles fournissent un texte beaucoup plus long que les empreintes. On n'est donc pas autorisé à penser que les légendes de ces dernières auraient livré un répertoire varié, si on avait disposé de la totalité des pièces.

[10]) Voir à ce sujet GARDINER, *The Attitude of the Anc. Egyptians to Death and the Dead*, notamment p. 16, 18—24 et 33.

esprits. Il n'y a pas lieu de verser dans l'extrême et de parler d'obsession, mais il faut reconnaître que les morts inspiraient plus de méfiance qu'on ne pouvait le penser.

Pour le rite, les empreintes de Gizeh apportent également des précisions utiles. H. JUNKER avait observé avec justesse que la forme très schématisée des figurines trouvées au cours de ses fouilles laissait supposer une longue évolution du type et il avait conclu que l'origine des statuettes d'envoûtement devait remonter avant les temps historiques[1]). Les mêmes faits permettent de tirer une autre conclusion encore. Le modelé sommaire, le travail négligé qui caractérisent la plupart des pièces connues indiquent une fabrication suivie et massive. Les empreintes témoignent dans le même sens en montrant que, pour satisfaire la demande, on a imaginé d'employer le sceau qui permettait de produire en série des images de bonne qualité. Pour apprécier le volume réel de la production, il faut se rappeler aussi que le matériel retrouvé à ce jour et qui totalise quelques centaines d'objets ne représente que le résidu de la version la moins usuelle du rite, celle qui comportait l'ensevelissement des images inscrites. L'usage courant était de les brûler et le papyrus Salt 825 nous apprend que la matière propre pour la confection des poupées était la cire[2]). On est ainsi prévenu qu'on ne connaîtra jamais qu'une partie infime des figures, et les textes religieux et magiques d'époque tardive laissent entrevoir, de leur côté, combien importante en était la consommation. Si on considère l'ensemble des faits, on voit que, dans l'ancienne Égypte, l'envoûtement fut, de tout temps, une véritable institution.

[1]) *Giza* VIII, 35.

[2]) Pap. Salt 825, 5, 3—5.

L'Abaton de la campagne d'Esna

(Note préliminaire[1]))

Par SERGE SAUNERON

(Planche XXVIII)

Quelques auteurs anciens ont rapporté la tradition selon laquelle le corps d'Osiris repose en une île lointaine, au sud de l'Egypte, sur un territoire sacré entre tous, interdit aux humains et même aux animaux: les seuls êtres vivants qui peuvent s'y risquer sont les prêtres accomplissant leur service rituel; aussi cette zone inaccessible porte-t-elle le nom d'"Abaton", le territoire interdit[2]).

Dans un magnifique ouvrage, paru en 1913, le Pr. H. JUNKER a groupé toute la riche documentation égyptienne relative à ce tombeau du dieu: d'abord les deux décrets instituant le cérémonial des rites à accomplir en faveur du dieu mort, et précisant les interdits à respecter; et aussi les innombrables allusions à ces cérémonies qui pouvaient se retrouver au long des textes du grand temple d'Isis à Philae[3]).

Grâce à cette collection considérable de textes et de gravures, on peut se représenter assez exactement ce qu'était l'Abaton, et quelles cérémonies s'y déroulaient. En premier lieu, le tombeau du dieu, à l'ombre d'un bosquet d'arbres sacrés, et autour de lui les 365 tables d'offrandes qui doivent recevoir les libations de lait. Puis, dans la chapelle même, une sorte de bassin communiquant avec le Nil, où l'eau montait annuellement avec le retour de la crue, rappelant la renaissance périodique du dieu, et annonçant le renouveau de la richesse végétale du pays[4]).

L'une des prescriptions les plus instantes consistait à bannir de ce lieu sacré toute musique ou tout bruit qui pût évoquer quelque cérémonie joyeuse ou quelque partie de plaisir: le corps du "dieu qui aime le silence" devait reposer en toute quiétude, loin de l'agitation qui était l'indice de la vie, sans que rien d'extérieur ne vînt troubler la sérénité de son tombeau.

"*On ne doit pas y battre le tambour, ni chanter en s'accompagnant sur la harpe, ni jouer de la flûte*"[5]).

[1]) La plus grosse part des copies du temple d'Esna, des photographies et des indices qui s'y rapportent, demeurée au Caire, nous est actuellement inaccessible, par suite des circonstances politiques. Dans ces conditions, le présent travail, élaboré à partir d'une fraction minime des textes latopolitains, ne saurait être qu'une note préliminaire; nous l'aurions différé jusqu'à des temps meilleurs, si l'occasion ne s'était offerte à nous de participer à l'hommage collectif rendu à M. H. JUNKER. On voudra bien nous pardonner le nombre limité des textes de base que nous avons utilisés: plusieurs inscriptions de la façade d'Esna, et quelques scènes rituelles des murs romains se réfèrent également aux cérémonies évoquées ici: elles nous sont actuellement inaccessibles. — Les références telles que: *Esna*, 197, 23, ou simplement: 197, 23; 275, 8, etc. renvoient aux n^{os} que portent les inscriptions d'Esna dans la publication actuellement sous presse. Les renvois aux textes d'Edfou (éd. Chassinat) sont toujours précédés de la lettre *E.* (ex. *E.* VI, 85, 1). Ainsi: 197, 23 = *Esna*, 197, 23, *E.* VI, 85 = *Edfou*, VI, 85.

[2]) DIODORE I, 22, 3; STRABON XVII, C 803; PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 20; SERVIUS, *Ad Aeneid.* VI, 154.

[3]) H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien 1913.

[4]) *Op. laud.* 42 sq. — Résumés: ERMAN, *La Religion des Egyptiens*, éd. française, 431—436; BONNET, *Reallexikon*, 1.

[5]) *Abaton*, 21—22 et 31.

Ces interdits étaient d'autant plus rigoureux que l'Abaton n'était guère éloigné de l'île de Philae, où la déesse lointaine était accueillie dans la joie et fêtée à grand renfort de cris et de musique[1]): on se rappelle le "scandale" exposé par le papyrus démotique Dodgson: un ivrogne n'avait pas hésité, dans sa bonne humeur, à faire du tapage sur le territoire voué au silence, en pensant que la déesse Tefnout, son auguste patronne, le prendrait sous sa sainte garde[2]).

Au demeurant, la musique jouait un rôle important dans les rites qui s'accomplissaient au sein des grands sanctuaires: chacun d'entre eux avait ses chanteurs, souvent ses chanteuses consacrées[3]): les stèles de donation de la fin du Nouvel Empire nous ont accoutumés à voir ces musiciens, joueurs de harpe ou de double flûte, se vouer au service d'un temple, à charge pour les prêtres de les entretenir sur les revenus du lopin de terre qu'ils avaient préalablement offert au dieu[4]). Les textes classiques nous ont d'autre part habitués à entendre mentionner les *hymnodes* égyptiens[5]), célèbres, encore au temps de l'empereur Julien, dans tout le monde romain[6]). Enfin les scènes ne manquent pas, dans les sanctuaires, qui figurent des musiciens ou des chanteuses, non seulement sur les colonnes externes des propylées et des temples d'Hathor, ou sur les murs des petites chapelles[7]), où leur présence était liée à l'exécution de certaines réjouissances rituelles, mais même dans les salles les plus secrètes des grands temples[8]): rappelons simplement le texte de donation de Kawa, qui fait mention, au nombre des objets cultuels offerts au dieu, d'un tambourin (*šr*), d'une harpe (*bnw*) et d'une trompette (*šnb*)[9]).

Dans ces conditions, on comprend ce que l'interdit de l'Abaton pouvait comporter d'exceptionnel, et combien il devait heurter les usages courants. Se trouvait-il limité au tombeau d'Osiris dans l'île de Biggéh?

H. Junker a déjà signalé le texte de Strabon (XVII, C 814) qui fait état de pratiques semblables dans le temple d'Abydos[10]): "*Dans le sanctuaire d'Osiris, il est interdit de chanter, de jouer de la flûte et du tambourin . . . comme on fait d'ordinaire pour les autres dieux.*"

Il semble maintenant vraisemblable que ce silence rituel, au voisinage du tombeau d'Osiris, devait s'observer en tout lieu d'Egypte où reposait une relique du dieu défunt, comme aussi sur le territoire de toute butte sainte où étaient ensevelis les dieux initiaux, témoins des premiers temps du monde. Sans doute verra-t-on peu à peu se révéler les textes qui attestent cette pratique en de multiples points de l'Egypte. Voici du moins ce que nous savons de cette coutume par les textes du temple d'Esna.

* * *

[1]) On peut évoquer les scènes de l'avant-cour du petit temple d'Hathor à Philae (Porter-Moss, *Top. Bibl.* VI, 251); voir aussi Junker, *Auszug der Hathor-Tefnut*, 45.

[2]) Griffith, *Papyrus Dodgson*, *PSBA* 31, 100 sq.; 289 sq.; Junker, *Abaton*, 82—85; Posener, *Rev. d'Eg.* 5, 51—52.

[3]) Cf. Macadam, *Kawa*, 47 (l. 24—25); voir aussi Junker, *Poesie aus der Spätzeit*, *ZÄS* 43, 101—127.

[4]) Par ex. un harpiste (*ASAE* 43, pl. I; stèle Cattaoui *Revue Egyptologique* V, pl.); dans un genre différent, *ASAE* 43, pl. XVII et *Kêmi* 5, pl. I et II; Garnot, *L'offrande musicale dans l'Ancienne Egypte*, Mélanges d'Hist. et d'Esthét. musicales offerts à P. M. Masson I (1955), 89—92. — un joueur de mandore: stèle de Tefnakht, à Bouto (maison du ghafir, inédite). — un joueur de double flûte: stèle d'Abemayor (inédite, communiquée par B. Bothmer); — Cf. Sauneron, *Les Prêtres de l'ancienne Egypte* (1957), p. 65—67.

[5]) Cumont, *L'Egypte des Astrologues*, 125; Daumas, *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien*, 187.

[6]) Julien, Lettres, 109 [56].

[7]) Philae: Porter-Moss, *Top. Bibl.* VI, 251; Edfou: Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, pl. IX; Karnak: Chevrier, *ASAE* 51, 554 et pl. II/1 = Leclant, *Orientalia* 20/4, pl. LIII; Nadoura: Porter-Moss-Burney VII, 291, (1) et (9).

[8]) Chassinat, *Dendara* I, pl. 49—50.

[9]) Macadam, *The Temples of Kawa*, I, 10, n. 10 et 12, n. 55.

[10]) Junker, *Abaton*, 78.

La région d'Esna est aujourd'hui étrangement vide de sites archéologiques: la grande salle hypostyle romaine, qui croupit dans les détritus du village moderne, semble être le seul vestige des constructions anciennes.

Pourtant les savants de l'expédition d'Egypte ont vu, encore debout, deux temples à proximité de la ville actuelle: l'un sur la rive droite, qui correspondait à l'ancienne Contralato des Itinéraires (aujourd'hui El Hellah)[1]), l'autre à 4 km environ au nord d'Esna, dans la campagne[2]). Ces temples ont disparu de façon si totale que j'ai eu les plus grandes difficultés à retrouver, au milieu des champs, leur position ancienne[3]). Grâce aux textes du temple urbain d'Esna, nous pouvons maintenant redonner quelque vie à ces vieux sanctuaires, connaître les dieux qu'on y vénérait, et reconstituer une partie des cérémonies qui s'y accomplissaient.

L'un des édifices septentrionaux, peut-être celui dont les savants du siècle dernier ont vu les restes dans la campagne d'Esna, était le *Pr Ḫnm nb Šḥt*, "Temple de Khnoum seigneur de la Campagne", appelé quelque fois simplement *Šḥt*, "La Campagne"[4]). On y adorait une forme du dieu bélier assez différente de celle qui était en faveur dans le sanctuaire urbain, plus particulièrement liée aux rites agraires et aux épisodes guerriers.

Non loin de Pikhnoum, un peu plus au nord, s'élevait jadis la chapelle de *Pr nṯr*, Pineter, consacrée à Osiris et Isis, à la porte de laquelle se trouvaient à la fois une grande étendue d'eau, — où s'accomplissaient à l'occasion quelques navigations rituelles — et la "butte" sacrée qui contenait le corps des dieux défunts.

Au mois d'Epiphi, le 19 et le 20, ces divers lieux saints voyaient se célébrer l'une des deux grandes fêtes annuelles de Khnoum, "la fête de prendre la houlette" (*ḥb ṯ3y ʿwn*), appelée aussi "la fête de la victoire" (*ḥb ḳn*).

Ce qu'était exactement cette fête ne saurait être exposé ici: deux colonnes de la salle hypostyle sont presque entièrement consacrées à décrire les cérémonies auxquelles elle donnait lieu, et les scènes rituelles du temple, comme les inscriptions des bandeaux, abondent en allusions à ses épisodes essentiels. Au moins semble-t-il certain qu'elle représentait la fusion de plusieurs rites primitivement indépendants[5]), dont les éléments se laissent assez facilement isoler: fête agricole, anniversaire mythologique de lointains triomphes du dieu sur les ennemis de Rê, fête de l'accession au pouvoir d'un dieu fils recueillant l'héritage de son père défunt, la fête du 20 Epiphi comportait également des aspects funéraires, et certaines de ses cérémonies avaient leur effet sur les dieux morts et sur les défunts de la nécropole.

Ainsi, comme c'est le cas à Philae, nous trouvons ici deux cérémoniaux contradictoires qui doivent s'accomplir presque simultanément, dans un cadre géographique étroitement limité; l'un, quels que soient les éléments complexes qui le constituent, s'applique de toute façon à une fête du triomphe et de l'allégresse; l'autre est tout imprégné du respect dû aux dieux ensevelis, et du silence qu'il est de rigueur d'observer au voisinage de leur tombe; elle était en effet toute proche du temple:

[1]) Porter-Moss, *Top. Bibl.* V, 170—171 (cf. plan p. 166). J. Ball, *Egypt in the classical geographers* (1942), 144 (itin. Antonin), 150 (Tab. Peutinger), 161 (Notitia Dignit.).

[2]) Porter-Moss, *Top. Bibl.* VI, 118—119 (plan p. 102).

[3]) Les noms modernes des sites antiques de la campagne septentrionale d'Esna, Kôm es-Senoun et Kôm ed-Dêr, ont été mentionnés par Weigall, *A Guide to the Antiquities of Upper Egypt*, 305.

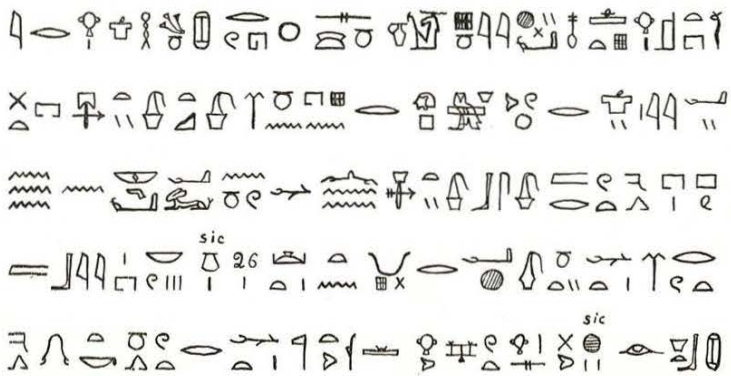
[4]) Gauthier, *Dict. Géogr.* 5, 48. — Il s'agit bien du temple du Nord, comme le supposait Brugsch (cité par Gauthier), et non d'un quartier de la ville d'Esna.

[5]) C'est le cas de bon nombre de fêtes complexes connues par les textes de la basse époque: Blackman-Fairman, *JEA* 36, 77 et 78, n. 2.

"Quant à l'Enfer divin qui se trouve à cet endroit, c'est l'Enfer mystérieux de Kneph[1]*, ainsi que de Chou, Tefnout, et d'Atoum qui est enseveli avec eux; c'est l'antre des dieux morts, des 7 paroles-matérialisées de Méthuéris, en leur aspect de faucons*[2]*; on les appelle 'dieux antérieurs', et on nomme (cet antre) le 'Château des B3·w' pour cette raison. — C'est (aussi) la tombe*[3] *d'Osiris, car c'est là que furent réunis ses membres*[25] *au côté de son père, en tant que maître d'Ankhet*[4]*; combien plus grande est cette butte que toutes les (autres) buttes! Elle n'a pas sa pareille dans le pays, capable de susciter un tel étonnement* (litt.: *dont on puisse dire: Qu'est cela?*)[5]*."*

C'est dans ce cadre géographique complexe que va s'accomplir la première partie de la fête du 20 Epiphi, et que va se révéler cette dualité contradictoire de tendances que nous avons déjà signalée.

De multiples cérémonies, offrandes, récitations, processions, chants, ont eu lieu dans l'après-midi du 19[6], dans un climat général d'allégresse. Vers le soir, la présence des dieux morts, plus sensible avec la tombée du jour, impose une attitude nouvelle. Les textes nous indiquent les limites géographiques à ne pas dépasser, les zones où personne ne doit marcher; ainsi le secteur qui s'étend au nord-ouest du temple de Pineter est-il absolument interdit: c'est le chemin que suit le soleil couchant (Esna, 197, 23). L'apparition de Khnoum-le-bon-protecteur, qui suit l'offrande du soir, va s'accomplir en sourdine, et se limiter aux salles mêmes de ce temple. C'est dans l'énoncé des rites à observer que nous allons trouver des prescriptions exactement parallèles à celles de l'Abaton de Biggéh.



[1]) Cf. *Edfou* I, 289, 6—7 (= II, pl. XXIXb).

[2]) Spiegelberg, *Die Falkenbezeichnung des Verstorbenen in der Spätzeit*, *ZÄS* 62, 27—34.

[3]) *ḫt*, écrit parfois (345, 14); ce nom, dans l'esprit du rédacteur de l'inscription, est parent du mot *ḫb* "réunir" (cf. *JEA* 36, 72 (64) et (65); *Sinouhé* B. 159, *Urk.* VIII, 77, 16). — Le rapport de ce mot, que, faute de mieux, nous traduisons par "reliquaire", ou "tombe", avec le mot (*JEA* 36, 63 (5)) est sans doute purement phonétique. Il est impossible de dire si les Egyptiens imaginaient quelque identité entre le nom de ce sanctuaire latopolitain et le nom du reliquaire abydénien d'Osiris, qui s'appelait *ẓb* (Jequier, *BIFAO* 19, 19—21); l'aspect phonétique des deux mots était assez différent. — Il faut aussi noter que *ḫt*, en démotique, peut désigner simplement *une chapelle*: *t3 ḫt n 'Ist* = l'Iseion de Gébelein (Erichsen, *Demotisches Glossar*, 58).

[4]) Ou, plus vraisemblablement: *"dans Neb-Ânkhet"*, la zone des morts étant désignée dans nos textes tantôt sous le nom d'*ʿnḫ·t* (196, 11; 197, 23; 330, 2), tantôt sous celui de *nb-ʿnḫ·t* (232, 5).

[5]) N° 197, 24—25. Pour l'idée, cf. *Philae* 97, 14: *"c'est merveille de le voir (= le temple)"*.

[6]) N° 197, 12 sq.



"Or après le service alimentaire du soir[a]*, faire apparaître Khnoum-le-bon-protecteur*[b]*; faire halte à son siège principal; allumer une torche*[c] *à l'intérieur de ce temple, à la tombée de la nuit*[d]*, pour les vêpres*[e] *de la fête de 'prendre la houlette'; ne pas allumer de lampe*[f] *à l'extérieur de son temple en quelque point que ce soit de*[26] *cette butte, sauf un brasero de bois*[g] *à l'extérieur; — mais qu'on ne porte pas atteinte*[h] *au bois sacré*[i]*! Qu'on s'en garde bien soigneusement*[i]*. Faire la grande offrande de toute bonne chose*[k]*. Chanter par les chanteurs masculins*[l] *de ce temple, face à ce dieu, jusqu'à ce que la 4e heure de la nuit soit en cours*[m]*. Mais ne pas chanter en s'accompagnant sur la harpe*[n]*, ni battre le tambour*[o]*, ni lancer de sonneries de trompettes*[p] *dans l'enceinte de sa butte"* (n° 197, 25—26).

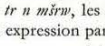
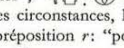
a) Le sens de *ḫnw* est malaisé à définir. Le *Wb.* III, (102, 16) a proposé une traduction *"Opfergabe"* qui est suffisamment vague pour avoir des chances de correspondre, au moins partiellement, au sens du mot. Peut-on préciser davantage? Si l'on cherche quelque rapport étymologique entre *ḫnw* et les mots apparentés, nous ne trouvons guère de rapprochement vraisemblable qu'avec le verbe *ḫn* (*Wb.* III, 100—101), lui-même désespérément imprécis — au moins dans les traductions qui ont été proposées pour ses divers emplois. Si ce rapport des deux mots est cependant fondé, on est tenté de traduire *ḫnw* par *"service (religieux)"*, avec toute la latitude que cette formule laisse à l'interprétation (cf. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 53 [7,6]). Mais *ḫnw* semble s'appliquer plus *à l'offrande* même, au geste essentiel du rite, qu'à l'ensemble des cérémonies qui peuvent l'accompagner, et cela pour deux raisons: a) le *ḫnw se prépare* en effet *dans les ateliers*, à la dernière heure de la nuit (*E.* VI, 346, 3 et 5); b) d'autre part, *ḫnw* est souvent déterminé par le signe du pain: pain rond (*E.* V, 125, 4) ou ovale (graphies courantes). Comme il n'existe pas de pain de ce nom, qui aurait, par homophonie, pu prêter son signe à l'orthographe phonétique du mot *ḫnw*, force est bien de considérer que ce pain *détermine* le mot *ḫnw*, et, par suite, que ce dernier s'applique à un service *alimentaire* de pains ou de gâteaux. D'autre part, un mot semblable, est attesté pour désigner *la libation d'eau* (*Wb.* III, 102, 18). Nous sommes donc amené à proposer la solution suivante: *ḫnw*, dérivé du verbe *ḫn*, serait un mot désignant le service d'offrande (mot aussi vague, à l'origine, que l'est *ḫt* dans la formule: *ir ḫt*), et la nature du déterminatif, pain ou aiguière, permettrait de préciser, selon le cas, en quoi consistait ce "service". Dans la pratique pourtant, le sens se réduirait le plus souvent à la première des deux offrandes mentionnées.

D'autre part, il ne semble pas que le rite de "faire le service (alimentaire)" soit lié à une heure déterminée du service quotidien. Dans les textes d'Esna, il est plusieurs fois question de lui, parfois en liaison avec les rites du soir; mais le mot *rwḏ3* "soir", qui lui est alors ajouté (cf. aussi *E.* V, 348, 8) montre clairement qu'en lui-même le mot *ḫnw* n'appelle aucune détermination temporelle précise. Ex. 207, 17 (avant les rites du soir); 275, 8 (sans détermination temporelle); 340, 7 (à la 4e heure du jour: faire "le service", et accomplir le rite comme au moment du soir); 343, 10 ; Calend. l. 4 ; Calend. l. 17 (*ḫnw rwḏ3*: "le service du soir"). — *Rwḏ3*, selon Malinine, *Mélanges Maspero* I, 897, n. 4, désignerait *"la fin de l'après-midi, un peu avant le coucher du soleil, jusqu'au moment où l'on se couchait"*. Le déterminatif du ciel nocturne, comme certaines précisions des textes (*E.* VI, 346, 10 *irt ḫt m tr n rwḏ3* [*m lit*] *pḥr m ḥrw*: "faire l'offrande au moment du soir, quand vient le tournant du jour"), montrent que dans les textes liturgiques *rwḏ3* désigne le soir, "le crépuscule". Comparer copte ⲣⲟⲩϣⲉ (Spiegelberg, *Kopt. Handw.* 107).

b) "*Quant à Khnoum-le-bon-protecteur, c'est Khnoum-Rê seigneur de la Campagne (Šḥt); il a l'aspect d'un jeune homme . . .; c'est lui Chou, tout puissant dans la Campagne; la dignité de son père lui a été confiée*" (196, 10). — "*Quant à Khnoumle-bon-protecteur, c'est le souffle excellent des dieux et des hommes*" (197, 14, confirmé par la scène 325, 8 et 10). "Le bon protecteur" semble avoir été une épithète habituelle du dieu fils (Chou) assurant la garde de son père (Rê) assailli par les rebelles = cf. *E.* VI, 8, 7.

c) Sur ce mot, JÉQUIER, *BIFAO* 19, 104. D'après *E.* II, 227, 12—13, *tkȝ* correspond assez exactement à ce que nous appelons un cierge (voir ALLIOT, *Culte d'Horus* I, 60—64); en certains cas, ce n'était pourtant qu'une torche faite d'herbes sèches (*E.* V, 358, 3). L'emploi de cierges *au sanctuaire* était quotidien, et ne présentait aucun caractère exceptionnel. Dans le cas présent, il s'agit en revanche d'une cérémonie nocturne, qui va s'accomplir à une heure où les temples sont d'ordinaire désertés par leur personnel; elle aura lieu à la lueur des cierges — ou des torches (cf. encore *Kom Ombos* n° 597, 7; MARIETTE, *Dendérah* I, 63a). On peut rapprocher cet épisode de la fête nocturne du 13 Epiphi, en l'honneur de l'arrivée de la déesse Neith à Saïs (206, 15), qui s'accomplit jusqu'à l'aube à la lueur des torches (cf. 207, 23); comparer HERODOTE II, 62; Pap. el Hibéh I, 144 et 145; LUMBROSO, *Aegyptus* III (1922), 292—294; CUMONT, *Lux Perpetua*, 48—49 (les *lychnapsies*); WESSETZKY, *Lustrum ès egiptomi fényszimbolika*, Antik Tanulmanyok, Budapest, 2 (1955), 68—70.

d) *Mšrw* est l'équivalent de *rwḏȝ*; il désigne le 3e moment du jour où s'accomplissent les rites (*E.* II, 197, 7—8; BRUGSCH, *Thesaurus*, 55). — Voir MALININE, *Mél. Maspero* I, 897, n. 4, et, pour l'expression civile correspondante, *ḫr tr n mšrw*, les lettres de Semnéh (*JEA* 31, pl. IIa [I, 5 et 8] et IIIa [II, 11]; V, 9). *Tp-mšrw* doit constituer une expression parallèle à *tp-dwȝw* (*BIFAO* 53, 71 (1)); cf. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti*, 30.

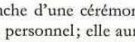
e) Comparer 343, 10  . La traduction du *Wb.* (IV, 10, 1) "Nachfrühstückzeit" est évidemment un essai d'étymologie: "l'après-manger", le second terme du mot, *ỉ'w-r* s'appliquant, comme les expressions parallèles *ḫw-r, stỉ-r*, aux repas ("laver, purifier, parfumer la bouche", MALININE, *Mél. Maspero* I, 893; JUNKER, *Giza* I, 253; II, 171; sur *ỉ'w*, voir encore DÜMICHEN, *Baugeschichte*, 23. Sur la chute du dernier terme (*-r*) dès le Moyen Empire, *JEA* 31, 9 n. 1). Il semble, en revanche, d'après les quelques exemples que nous avons pu retrouver (E. V, 359, 3), que la formule s'applique plutôt à la période qui suit le repas du soir:  "jusqu'à l'après-dîner"; ce n'était du reste pas seulement une désignation temporelle, mais bien le nom d'un moment des rites, puisqu'un rituel porte le nom de "rituel de l'après-dîner",  (*E.* V, 359, 3); sans doute correspondait-il aux cérémonies qui pouvaient suivre, en certaines circonstances, l'offrande vespérale; c'est ce dernier point qui explique la présence, dans notre texte, de la préposition *r*: "pour accomplir".

f) *Bs* ne désigne certainement pas autre chose que les *tkȝ* évoqués tout à l'heure; c'est un mot vague s'appliquant à la fois à la flamme, au feu, à tout moyen d'éclairage; un passage d'Edfou nous parle d'une grande torche d'herbe sèche qui portait à la fois le nom de *tkȝ* et de *bs* (*E.* V, 358, 3). Les textes de *Kawa* (I, p. 8, l. 20) mentionnent une torchère d'argent *(bs)*; il faut comprendre "ne pas allumer d'autre lumière" (torches, cierges, ou quoi que ce soit d'autre, puisque le brasero dont il va être question est compris lui aussi sous cette désignation globale).

g) Ce brasero *ḫ* est un petit foyer métallique, qu'on pose ordinairement sur un autel à pied *ḫsỉ*, — une sorte de fourneau transportable. Description dans JÉQUIER, *BIFAO* 19, 88—90; ALLIOT, *Culte d'Horus* I, 88—89; *Rev. d'Eg.* 4, 225—227, corrigé par *ASAE* 42, 342—343. Sur la mention du brasero *ḫ* dans les rites d'offrande par le feu, JUNKER, *ZÄS* 48, 72; CHASSINAT, *Edfou* VIII, 787; *Kom Ombos* 210b, 6. Mentions occasionnelles: *E.* VI, 90, 2 = DRIOTON, *CASAE* 11, 82 bas et ALLIOT, *Culte d'Horus* II, 787; *Urkunden* VIII, 21 bas. — La précision: *ḫ nty ḫt* "brasero-de-bois", explique l'interdiction qui suit.

h) *Tkn* a, en égyptien comme en français, le double sens d'*atteindre* (localement) (387, 5: du dieu qui est *accessible* par l'oreille; *E.* VI, 85, 1: *tkn tw ỉm·ỉ* "approche-toi de moi"; *D.* V, 60—61: *n tkn sy Fnḫw* les Fénekhou ne s'en approchent pas (parallèle à *ḳȝ*)); — et celui de *porter atteinte* à quelqu'un ou quelque chose, avec une nuance d'agressivité (332, 24: *nn tkn·tw sp·f* on ne porte pas atteinte à son entreprise). On pourrait comprendre ici, selon chacun de ces sens "*Ne pas mettre les pieds sur le bois sacré*" (= le sol du bois); — ou encore: "*Ne pas porter atteinte au bois sacré*". Ce dernier sens est sans doute à préférer; on vient de dire qu'un brasero *de bois* doit être allumé devant le temple; les desservants doivent se garder de prendre branches et brindilles, pour l'alimenter, sur les arbres du bois sacré.

i) L'expression "bois sacré" est ambiguë en français; s'agit-il du bois (*Holz*) des arbres sacrés (*ḫt* désignant la matière elle-même, branches et rameaux), ou du bois (*Hain*) sacré, c'est à dire du bosquet entourant ou recouvrant le lieu saint? Le mot *ḫt* s'emploie surtout dans le premier sens (*Wb.* III, 341), et seulement quelques exemples sont connus du second emploi (*Qadech*, éd. KUENTZ, 368; *Onomastica* I, n° 58; peut-être *E.* VI, 79, 12); mais *ḫt* peut aussi désigner l'arbre sacré lui-même, comme le montre un exemple du Nouvel Empire (*Pap. Harris*, 29, 3); il s'agit, dans cette citation, d'un arbre sacré qui se trouve à l'intérieur de l'enceinte d'un temple, comme le grand texte géographique d'Edfou nous a habitués à en trouver au moins un dans chaque métropole religieuse du pays. Rappelons enfin le passage où Clément d'Alexandrie (*Paedag.* II, 4, 2—4 = HOPFNER, *Fontes* 368) décrit un temple égyptien: "*Le faste égyptien a présidé à l'aménagement des chapelles, des entrées monumentales, des bois qui les précèdent, des parcs et des bosquets.*" Pour conclure, il semble que le passage d'Esna que nous essayons de traduire s'applique au bois de l'arbre sacré, plutôt qu'au bosquet lui-même qui pouvait pousser sur la butte sainte; il n'en reste pas moins que c'est une allusion très nette à l'existence de ce bosquet sacré, dont nous aurons à reparler.

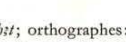
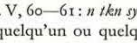
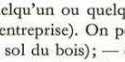
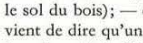
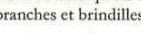
j) Le texte d'Esna n'est pas une simple *description* de la fête, mais le rituel lui-même, tel qu'il était inscrit sur un papyrus aux mains du cérémoniaire (cf. 259, 1, le *ḫr-ḥb ḫry tp* est décrit  "*un papyrus à la main, relatif à cette fête*"); cela explique la présence de prescriptions négatives du genre de celle que nous lisons ici; comparer 196, 5—6 *ḫr tw (sp sn) r tkn sḫrw m-ḫnw pr·f* "tiens-toi bien éloigné de porter atteinte à quoi que ce soit à l'intérieur de son temple"; 196, 7: *ḫr tn r ḫwt·f* "tenez-vous éloignés de ce qu'il a en horreur"; 197, 21 et 284, 4: *ḫr tw r·s wr sp sn* "tenez-vous éloignés de cela très soigneusement"; 197, 22: *ḫr tn ḫr·s wr sp sn*, id.; Pap. Salt 825, VII, 5 (transcription DERCHAIN): *ỉw·ḳ ḫr·tỉ wr sp sn* id.; Esna 196, 7 et 197, 21: *sṯw tw r·s* "garde-toi de cela".

k) Le détail de cette *grande offrande* figure aux inscriptions 340, 5; 342, 9; 344, 12—13; 346, 15 (2 fois) et 347, 25. Elle comportait, si l'on en croit les listes: pain, bière, boeufs, oiseaux, vin, lait, oliban, térébinthe, miel, fruits, plantes saisonnières, etc. . . . Comparer *E.* V, 359, 6—7; voir aussi *JEA* 32, 81 (31), et les références aux textes d'Edfou qui y sont citées; sur l'abondance traditionnelle de cette offrande et la progression décimale de ses quantités, *D.* V, 81, 4—6.

l) Les femmes étaient exclues de certaines cérémonies du temple nord d'Esna et des temples de Pineter: 196, 2: "*Si une femme y parvenait* (= à ce temple), *un désastre s'abattrait sur le pays entier.*" En d'autres fêtes, au contraire, elles participaient avec les hommes aux réjouissances et aux cérémonies, par ex. lors des rites du 13 Epiphi (207, 23). Pendant les fêtes de Renenout ou de Nebout, marquées par les rites campagnards, elles avaient même à jouer un rôle essentiel lié aux rites de fécondité: 344, 11 (le 29 Athyr) et 346, 19 (le 1er Khoiak).

m) *r pḫr wnwt 4t n grḥ*: le *Wb.* traduit l'expression parallèle: *ḥw wnwt* 7 *m pḫr* par "la 7ème heure étant en cours", soit: entre 7 et 8 heures. Si l'on compare avec *E.* VI, 346 [*m lit*] *pḫr m ḥrw* "quand vient le tournant du jour", une traduction telle que "jusqu'aux derniers moments de la 4ème heure de la nuit" serait possible (cf. POSENER, *R. d'Eg.* XI, 129, 11—12). Si l'on s'en tient à la traduction proposée par le *Wb.*, il faut comprendre: "jusqu'à ce que la 4ème heure de la nuit soit en cours", ce qui, à quelques moments près, revient à peu près au même.

n) Jeu de harpe dans les temples: MACADAM, *Kawa* I, 10, n. 10; avant-porte de Mout à Karnak: HICKMANN, *Cahiers d'Hist. Eg.* VI/5—6, 259, fig. 19 = *45 siècles de musique dans l'Egypte ancienne*, pl. XXII A et p. 10; *Médamoud: Rapports Préliminaires* 4, 1920, *Inscriptions*, p. 25; CHASSINAT, *Dendara* I, pl. XLIX et L; *Mammisi d'Edfou*, pl. IX, 2; Philae: PORTER-MOSS, *Top. Bibl.* VI, 251, a—f; JUNKER, *Abaton*, 21; *Kom Ombos* n° 963; FAKHRY, *ASAE* 43, pl. XXVII; BAKIR, *ASAE* 43, pl. I.

n) Lire *sḫ shr*. Le second mot est enregistré au *Wb.* sous la forme *shṯ*; orthographes:  *Sallier* IV, *verso* 4, 1—2 (comme le remarque CAMINOS, *Late Eg. Miscell.*, p. 346—347, il s'agit plutôt ici du tambourineur que de l'instrument lui-même);  *Mammisi d'Edfou*, 32, 16;  et  JUNKER, *Abaton*, 21 et 31; On trouve aussi  (*E.* VI, 61, 31 = BLACKMAN-FAIRMAN, *JEA* 29, 6 note f; DRIOTON, *CASAE* XI, 34—35; ALLIOT, *Culte d'Horus* 708, n. 1). Selon HICKMANN, *Instruments de Musique*, *CGC* 108, n. 1, *shr* serait "*probablement . . . une sorte de petit tambour à deux peaux, comparable à l'instrument conservé au Musée du Louvre* (= BOREUX, *Musée du Louvre*, Départ. des Ant. Egyptiennes, 1932, 612—613)". Voir encore HICKMANN, *Die Gefäßtrommel der Aegypter*, *MDIK* 14 (Festschrift H. Kees), 76—80. — Outre ces tambours de petit modèle, différents du *ḳmḳm*, les temples possédaient aussi des tambourins *sr*: MACADAM, *Kawa* I, 10, n. 10; *Pap. Bremner Rhind* 1, 5; MARIETTE, *Dendérah* IV, pl. 55; CHASSINAT, *Dendara* V, 60, 3; HICKMANN, *Instr. de Musique*, *CGC*, 111.

o) La trompette trouvait son emploi dans le culte: MACADAM, *Kawa* I, 12, n. 55; HICKMANN, *CASAE* I, 15—16 (fig. 22—23); *Instr. de Musique*, *CGC*, 143; *Kom Ombos* n° 597, 5—6. On peut constater, en lisant l'article de SPIEGELBERG, *ZÄS* 53 (1917), 91—92, que beaucoup des "trompettistes" mentionnés par les textes étaient

liés à des cultes. — L'expression employée à Esna est à lire: *ḏd-tw*  *m šnb*. Le premier signe pourrait aussi se lire *sr*, mais les exemples réunis par SPIEGELBERG (*op. laud.*) rendent la lecture *ḏd* assurée (sur le mot *ḏd* „chanter" ou „faire de la musique", comparer le démotique *rmṯ ỉw·f ḏd* = „chanteur"). J'avoue ne rien pouvoir proposer pour le groupe suivant, qui désigne sans doute la sonnerie produite par les trompettes. Les expressions connues sont *ḏd m šnb* (ou *ḫ m šnb*, cf. SPIEGELBERG, *ZÄS* 53, 92, n. 3), mais elles n'utilisent pas de complément d'objet. L'identité du signe qui détermine *šnb* et de celui qui semble représenter ce mot sans lecture permet de proposer encore une autre hypothèse: peut-être le groupe qui nous occupe ne fait-il qu'un mot, et devons-nous comprendre l'ensemble; "*mais qu'il n'y ait pas de chant accompagné sur la harpe, pas de frappement-de-tambour, pas de sonneries de trompette*", *sḫ-šbr* et *ḏdwt* étant des substantifs et non des verbes?

* * *

Nous avons ainsi pu reconnaître, au passage, quelques uns des interdits les plus caractéristiques que H. JUNKER avait signalés à propos de l'Abaton de Biggéh. Rappelons-les brièvement et complétons le tableau que nous en avons fait: *Interdits géographiques* (a) absolus: antre des dieux morts "que nul homme ne doit voir" (196, 2); secteur voisin du temple, soigneusement délimité, où nul ne doit marcher (197, 20—21); accès interdit à divers points du domaine sacré (197, 23). — (b) partiels: les femmes ne doivent pas y accéder, sous peine de catastrophe (196, 2); aucun animal ne doit le fouler aux pieds (196, 2). *Interdits rituels* (a) musique proscrite (197, 26); (b) lumière interdite sur la tombe des dieux morts et à son voisinage immédiat (197, 25); (c) tout prélèvement de bois sur les arbres sacrés est interdit (197, 26).

Nous trouvons d'autre part, en divers endroits des textes relatifs à la fête des 19—20 Epiphi, des indications positives qui confirment ces premiers rapprochements; la mention de la présence du *tombeau des dieux morts et d'Osiris* (196, 2 et 24—25), appelé concurremment *dw3t*, *ỉmḥt*, *ʿḥt* (plus spécialement à propos d'Osiris), et *ỉ3t*. Incidemment, nous apprenons l'existence, sur ce lieu saint, d'un bois — ou au moins *d'arbres sacrés* (197, 26), rappelant ceux qui couvrent la *ỉ3t* d'Osiris et les deux antres souterrains de Médamoud, le bosquet *mnt3* de Biggéh, celui d'Abydos (Abaton, 85) et les arbres d'Edfou (*E.*, V, 397, 1). Enfin d'autres détails pourraient peut-être prêter à de nouveaux rapprochements, la mention, par exemple, de libations de lait (340, 6; 344, 13; 347, 25), celle des tables d'offrandes voisines du temple (340, 5—6; 346, 20), celle de l'offrande que l'Isis d'Abé (*ʿḥt*) fait "*tous les dix jours à la grande âme de Kneph et à son père Rê, à Chou, Geb et à son frère Osiris, ainsi qu'aux (sept) grandes paroles matérialisées de Méthuéris*" (345, 14).

En résumé, la campagne qui s'étend au nord d'Esna comportait, aux temps anciens, une zone sacrée où s'élevaient deux sanctuaires: Pikhnoum de la Campagne, et Pineter. Au voisinage immédiat de ce dernier temple existait un *Abaton*, à la fois reliquaire présumé des membres d'Osiris (*ʿḥt*) et tombeau des dieux morts: Kneph, Tanen, Atoum, Chou, Tefnout, Geb, et les Sept Paroles-matérialisées de la création du monde. Ce lieu saint, plus complexe que celui de Biggéh, associait le culte osirien, rendu par Isis d'Abé à Osiris, à celui des anciens dieux défunts, tels ceux que chaque métropole révérait en quelque cimetière divin de son territoire (par ex. Khadi à Dendéra[1]), Médinet Habou[2]) dans la région thébaine, et un sanctuaire de la frange sud-occidentale des cultures à Edfou[3]). Mais, malgré cette multiplicité des personnes

[1]) Voir, entre de multiples ex., CHASSINAT, *Dendara* V, 42, 7 (cérémonies du 9 Pakhons); 44, 13, etc. . . .

[2]) SETHE, *Amun*, § 102.

[3]) C'est le temple-haut dont il est question dans les textes relatifs au Mariage d'Edfou ("fête de la bonne rencontre", cf. ALLIOT, *Le Culte d'Horus à Edfou*, II, p. 511 sq.). L'emplacement de ce sanctuaire est encore incertain; d'après les textes, il se trouvait en une zone sableuse, au sud-ouest (*E.* I, 173, 12 et II, 51, 10) ou sur le gébel occidental, au sud (*E.* I, 382, 11) d'Edfou. Il nous semble possible de déterminer assez exactement son emplacement primitif: il devait se trouver, à la limite des cultures et du désert, au lieu où l'on voit encore de nombreuses tombes excavées dans le rocher, à proximité immédiate du couvent copte appelé Mari Girgis (Description dans WEIGALL, *A Guide to the Ant. of Upper Eg.*, 347—348); non seulement cette situation correspond aux indications topographiques générales des textes, mais nous avons pu constater, au cours d'une visite à ce couvent, en 1951, qu'un nombre considérable de blocs de grès portant des hiéroglyphes du nouvel empire et de la basse époque, étaient inclus dans sa construction. Ils ne sauraient provenir de la ville, qui est assez éloignée; dès lors, il semble vraisemblable qu'ils appartenaient à un édifice élevé à proximité de la nécropole du désert; en raison de l'association fréquente du culte des dieux morts à celui des défunts des nécropoles civiles, il nous semble vraisemblable de considérer que ce monument disparu était ce temple des dieux défunts auquel les textes d'Edfou font allusion.

divines qui y recevaient le culte des morts, les rites, dans leur ensemble, étaient très voisins de ceux que H. JUNKER nous a révélés dans l'île de Biggéh, et des interdits analogues y étaient respectés.

Eine Gastmahlsszene im Grabe des Schatzhausvorstehers Djehuti

Von T. Säve-Söderbergh

Das thebanische Grab des Schatzhausvorstehers der Königin Hatschepsut Djehuti (Nr. 11) ist schon wohlbekannt durch die von Sethe, Northampton, Spiegelberg und Newberry veröffentlichten Darstellungen und Texte, insbesondere die berühmte sogenannte Northampton-Stele[1]). Die Wände sind mit Reliefs in dem für das frühe N. R. typischen Stil geschmückt, der in den gut erhaltenen Teilen noch klar zu erkennen ist. Viele Szenen haben jedoch schwer gelitten und sind auch unveröffentlicht geblieben. Die Oberfläche ist hier stark verwittert, so daß Texte und Bilder verschwommen und undeutlich geworden sind. Unter diesen bisher unveröffentlichten Szenen ist eine Darstellung von dem herkömmlichen Gastmahl des Grabherrn, die mir als ein passendes Thema für eine Huldigung des verehrten Jubilars, dem ich auf den verschiedensten Gebieten so viele Belehrung und Inspiration verdanke, vorkommt. Dazu füge ich eine Auswahl der übrigen Szenen, die mir einer Veröffentlichung wert zu sein scheinen.

Bei der Inventierung der bisher unveröffentlichten Teile der thebanischen N. R. Gräber, die ich seit längerer Zeit in Zusammenarbeit mit dem Griffith Institute in Oxford durchführe, wurde das Grab Nr. 11 im Jahre 1952/53 von den Herren John Barns und Josef Janssen bearbeitet, wobei sie die von Davies hinterlassenen Abschriften und Beschreibungen sowie das Material, das Professor S. Schott freundlichst zur Verfügung gestellt hat, kollationierten. Das Grab wurde von A. Mekhitarian vollständig und meisterhaft photographiert. Dank dieser Vorarbeit ist es mir möglich, auch die jetzt schwer erkennbaren Teile, die ich 1956 selbst habe studieren können, zu veröffentlichen[2]).

Das Gastmahl ist an der vorderen, rechten Wand des Querraumes dargestellt (siehe Plan auf Abb. 1[3]); Abb. 2). Links im oberen Hauptregister sitzt der Grabherr von seiner Frau umarmt, und hinter dem Paar noch ein Mann, vielleicht der Vater des Schatzhausvorstehers, der mit ihm zusammen auch am Eingang erscheint (s. u. S. 287). Unter dem Stuhl der Gattin ist ein großes Salbgefäß, und unter dem hintersten Stuhl eine Meerkatze, die etwas ißt — wahrscheinlich Feigen oder andere Leckerbissen[4]). Ein Teil des begleitenden Textes ist von Sethe veröffentlicht worden (*Urk.* IV, S. 449 [140 k]), aber an Hand von Mekhitarians Photos läßt sich etwas mehr entziffern:

„(1) Der Fürst [und Siegelbewahrer] des Königs, [der Liebling des Kö]nigs[5]), (2) . . . [einziger] Vertrauter(?)[6]) . . . (3) . . . der Gelobte (? *ḥsj* ?) des guten Gottes wie sein wahrer Gelieb-

[1]) Siehe Porter-Moss, *Topographical Bibliography* I, S. 58, und zum Grabherrn jetzt auch Helck, *Zur Verwaltung des M. R. und N. R.*, S. 397-400, 508, Hayes, *MDIK* 15, S. 89f.

[2]) Ich möchte diese Gelegenheit benützen, den genannten Herren und dem Griffith Institute meinen Dank dafür auszusprechen, daß mir das Material zur Veröffentlichung anvertraut worden ist.

[3]) Die auf dem Plan in eckigen Klammern beigefügten Ziffern beziehen sich auf Sethes Numerierung der Texte in *Urk.* IV, S. 419ff. Für weitere bibliographische Angaben siehe Porter-Moss, *a.a.O.*; einige sich dort findende Ungenauigkeiten sind hier berichtigt worden.

[4]) Dieses reizende Detail kommt in den thebanischen Gräbern nicht selten vor und begegnet schon im A. R. (vgl. z.B. Davies, *The Rock Tombs of Sheikh Said*, Pl. IV).

[5]) [*rpʿ*] *ḥtj-ʿ* [*sḏmwtj*] *ḥtj* [*mḥ-ib n*] *n*[*ỉwt*] — mit vorgestelltem *nswt* wie *Urk.* IV, 449h.

[6]) [*ỉ*]*mr* [*wʿtj*]? — die Spuren sehen eher wie ein *mr*-Zeichen als wie ein *p* aus.

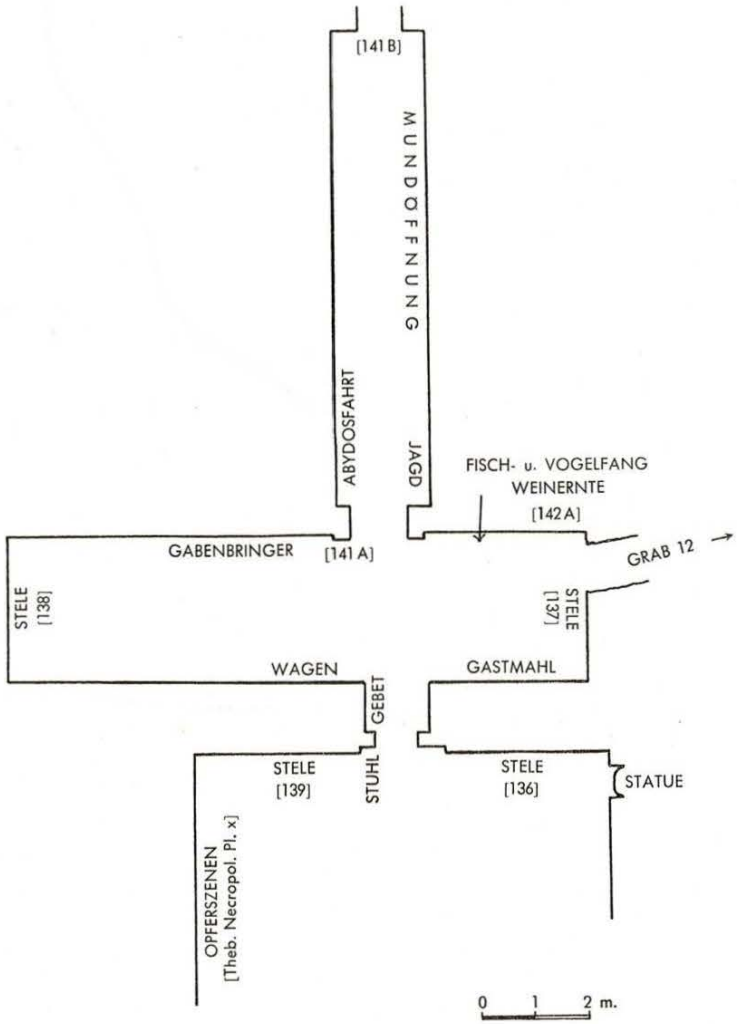


Abb. 1. Plan des thebanischen Grabes Nr. 11

ter(?) (4) . . . nützlich [für seinen] Herrn *(3ḫ [n] nb[·f])* [in?] (5) Ober- und Unterägypten (vgl. *Urk.* IV 449[1]), der Vorsteher der beiden Goldhäuser, der Vorsteher der beiden Silberhäuser, der [Arbeits]vorsteher(?) in (6) allem [bei?] allen Arbeiten des Königs[1]), (7) der Palastleiter aller Untertanen[2]), (8) der Leiter aller Aufträge, der Weise, der in nichts unkundig ist, (9) der Größte der Fü[nf] im [Tempel des Thoth][3]), (10) . . . all . . . (11) . . . [Djehu]ti, [der Selige], (12) gemacht von (= Sohn des) . . . (13) geboren von der Hausfrau Didiu, der Seligen."

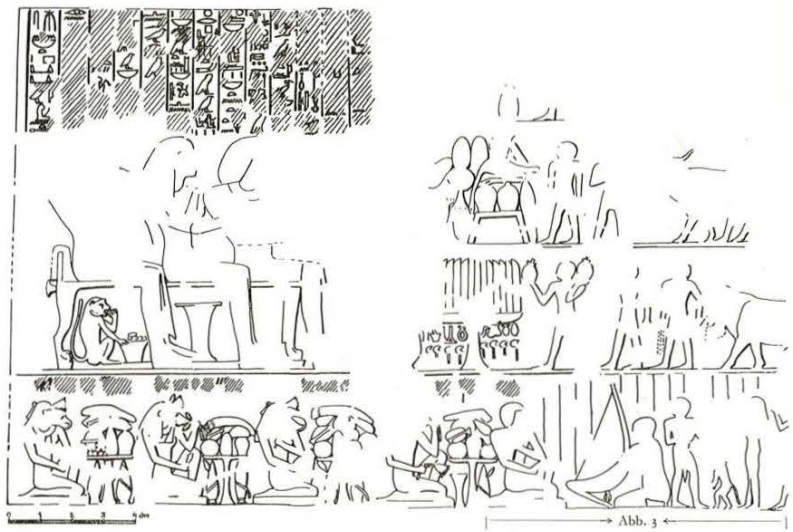


Abb. 2. Die Gastmahlsszene. Übersichtsbild

Wegen der Beschädigung der Wand ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob der Text mit der hier als (1) bezeichneten Zeile anfing, oder ob noch eine oder mehrere Zeilen davor standen, aber in ähnlichen Szenen enthält der Text oft lediglich die Titel und Epithete des Grabherrn ohne irgendwelche einleitenden Worte. Die Titel sind schon durch die früher veröffentlichten Texte bekannt, und sie werfen kein neues Licht auf das Problem, ob dieser Djehuti mit dem gleichnamigen General Tuthmosis' III. (*Urk.* IV, 999ff.) identisch ist. An und für sich wäre es wohl nicht unwahrscheinlich, daß ein „Vorsteher der Arbeiten des Königs" später General hätte werden können, aber solange keine ausschlaggebenden Titel sowohl im Grabe wie auf den Prachtgegenständen des Generals auftreten, wird man mit SPIEGELBERG[4]) besser tun, die beiden

[1]) *mr* [*kȝt*] *m b*[*t*] *nb*[*t*] [*m* ?] *kȝt nbt nt nswt.*

[2]) Das von SETHE gelesene *ḫ*-Zeichen ist jetzt nicht mehr zu erkennen.

[3]) Nach dem Text im Gang links (s. u. S. 288) und wohl auch *Urk.* IV 434 [3] so zu lesen. Das erste Zeichen kann nicht, wie SETHE annahm, ein *ỉ* sein. Der Gottesname Thoth ist wohl getilgt wegen einer Verwechslung mit dem Namen des Grabherrn, der fast überall mehr oder weniger ausgemeißelt ist.

[4]) *Rec. Trav.* 22, 118ff.

Djehutis als zwei verschiedene Personen zu betrachten. Zwar kommt der Name Tuthmosis' III. im Grabe vor (*Urk.* IV, 420), sowie auf den Gegenständen des Generals, aber der Umstand, daß der Name des Grabherrn in Nr. 11 im allgemeinen ausgemeißelt worden ist, deutet klar darauf, daß er während der Zusammenregierung von Hatschepsut und Tuthmosis III. lebte, und daß seine Karriere mit dem Tod der Königin oder kurz davor zu Ende war — d. h. daß er dasselbe Geschick hatte wie alle die übrigen Günstlinge der Hatschepsut, also wie Hapuseneb, Senmut und der Inhaber des Grabes Nr. 73, um bloß einige zu nennen.

Vor diesen Hauptpersonen ist das obere Register in drei Reihen aufgeteilt. Es werden zunächst reiche Gaben an Essen dargestellt, in der untersten Reihe mit dem traditionellen Speisetisch, worunter die Formel „Tausend an Brot, Bier, Ochsenfleisch, Geflügel, Alabaster, Leinen, Weihrauch und Salbe" geschrieben ist. Es nähern sich diesen Haufen von Opfergaben Reihen von Männern, die weitere Gaben, wie auch einige fette Mastochsen bringen.

Im untersten Teil sind die Gäste abgebildet — zwei Männer und drei Frauen, alle außer dem ersten mit einem kleinen Tisch mit Eßwaren vor sich. Ihre Namen sind alle so sorgfältig ausgemeißelt, daß sie nicht mehr zu entziffern sind.

Soweit ist die Darstellung des Gastmahls konventionell und alltäglich, aber in der unteren, rechten Ecke finden wir eine interessantere kleine Szene (Abb. 3). Vor dem ersten Gast sitzt ein Harfenspieler, namens *Snj-rs*, und singt ein Lied:[1])

„(1) Heil Dir, der im Nun aufleuchtet[2]),
(2) Der leuchtet[3]) und die Länd[er mit] Gold überflutet[4]),
Amun, stärkster(?)[5]) der Götter,
Herr des Himmels, Herr der Erde, Herr des Wassers[6]),
(3) Herr dessen, was es gibt, der die Pflanzen (?) [hervorbringt][7]),
Der (4) alles, was existiert, erschaffen hat,
Der (5) (Lebens)hauch dem gibt, der ihn (6) preist,
Der (7) die Lebenszeit dessen, der ihm (8) untertan ist, trefflich macht!
(9) Gib, daß dieser (10) ruhige Fürst (11) gesund sei,
(12) Dieser, (13) der bleiben wird!"

[1]) Die Anfangszeilen sind von SCHOTT nach einer unvollständigen Abschrift übersetzt worden (*Das schöne Fest vom Wüstentale*, S. 128), und ebenda hat er die meisten Lieder dieses Typus zusammengestellt; vgl. auch LICHTHEIM, *JNES* 4, 178ff.

[2]) Vgl. z.B. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Pap. Leiden* I 350, S. 68, 70, 75, 92; Cit. Nr. 208, 518.

[3]) *ḥd* — sehr undeutlich und von mir erst nachträglich auf den Photographien entdeckt (das *d* ist klar zu erkennen, vom *ḥd*-Zeichen sind nur Spuren oben und unten zu sehen; unter dem *d* sind vielleicht Spuren von der Sonnenscheibe, die aber so schwach und unsicher sind, daß ich sie auf der Zeichnung weggelassen habe.

[4]) Vgl. DAVIES, *The Tomb of Amenembet*, Pl. 30: *bʿḥ tzwj m nbw wbn·f*, wo wohl *bʿḥ* so wie hier mit *Wb.* I, 449[20] (vgl. II, 239[11]) aktivisch aufzufassen ist (gegen SCHOTT, *a.a.O.*).

[5]) Die Lesung *nḫt* (so SCHOTT) ist unsicher, aber wohl doch das einzig wahrscheinliche.

[6]) Vgl. z.B. ZANDEE, *a.a.O.*, Cit. Nr. 210 .

[7]) Eine ganz befriedigende Emendierung der Lücke ist mir nicht gelungen. Nach dem Determinativ des darauf folgenden Wortes zu urteilen, erwartet man eine Phrase wie z.B. im Kairiner Amonshymnus (*nb ntt, ḳmȝ ḫt n ʿnḫ*) *ỉr smw* „(Herr dessen, was es gibt, der den Lebensbaum schafft), der das Kraut hervorbringt". (MÖLLER, *Hierat. Lesest.* II, 33; SCHARFF, *Sonnenlieder*, S. 47). Könnte das Wort für „Pflanzen" o. ä. eine m. W. bisher nicht belegte *nt*-Bildung vom Typus *nt-ḫsb*, *nt-ḫtr* sein (ERMAN, *Gram.* § 187a; LEFEBVRE, *Gram.* § 160,5), also *nt-tȝ* eig. „das der Erde"? In dem Falle könnte man lesen: *nb ntt* [*(twtt?) ḫpr·]f* (o. ä., doch kaum *ỉr*, wo man doch Spuren davon rechts von der Lücke erwarten würde) *nt-tȝ*.

Die einleitenden Phrasen sind die in Götterhymnen geläufigen, womit der Allherr und Weltschöpfer charakterisiert wird. Es folgen einige kurze Hindeutungen auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die z. B. an das 70. Kapitel des Leidener Amonshymnus erinnern, wo es von Amun heißt, daß er „ein süßer Hauch für den ist, der zu ihm ruft" (III 20) und daß er „die Lebenszeit verlängert oder verkürzt" (III 17/18). Den ersten Gedanken finden wir auch in dem wohlbekannten, von Erman veröffentlichten Text betreffs der heiligen Bergspitze: „Ich rief zu meiner Herrin, und ich fand, daß sie als (oder mit) ein süßer Hauch kam"[1]. Beispiele für den Einfluß des Gottes auf die Lebensdauer sind auch nicht selten. So heißt es bei Nesichons (III 38), daß Amun „Lebenszeit und Vermehrung der Jahre dem gibt, der ihn preist"[2]). Ähnliche Gedanken kommen auch sonst in den thebanischen Harfnerliedern und Gastmahlsgesängen vor; so heißt es im Grabe des Kenamun (Nr. 93): „Wer sich über Re, wenn er ihn sieht, freut, hat Leben und [stirbt] nicht"[3]), und im Grabe des Rechmire: „Wie schön sind die Jahre, von denen der Gott befahl, daß Du sie lebst"[4]).

Unser Lied schließt mit der Fürbitte für den Grabherrn, der hier „der ruhige Fürst" genannt wird, was an den Gebrauch des Ausdruckes „ruhigen Mundes" *(ḫb-r)* in den Totenklagen erinnert[5]). Dieselbe Komposition mit Anruf und Charakterisierung des Gottes gefolgt von einer Fürbitte für den Grabherrn finden wir z. B. auch in einem Harfnerlied im thebanischen Grab Nr. 125 aus derselben Zeit:



„Wie gnädig ist Amon-Re,
Wie sehr gnädig ist Amun,
Größer . . . als jeder Gott,
aber freundlich für seinen Liebling.
Amun, gib Dein großes Lob an diesen Fürsten!"[6])

Das Lied in Grab Nr. 11 scheint rhythmisch gebaut zu sein, und läßt sich ohne Schwierigkeit in Zeilen von drei Hebungen aufteilen, eine Einteilung, die bei der obigen Übersetzung durchgeführt worden ist. Voraussetzung dabei ist, daß wir mit etwa derselben rhythmischen

[1]) Vgl. Zandee, *a.a.O.*, S. 60.

[2]) Zandee, *a.a.O.*, S. 58. Unsere Phrase ist *Wb. Bel.* II, 52[17] nach Sethes mir jetzt nicht zugänglicher Kopie angeführt.

[3]) Davies, *The Tomb of Ḳen-Amūn*, Pl. IX; vgl. *JNES* 4, 182.

[4]) Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Reʿ*, Pl. LXVI; vgl. Schott, *a.a.O.*, S. 131.

[5]) Vgl. Lüddeckens, *MDIK* 11, S. 73, 93.

[6]) Der Hieroglyphentext ist unveröffentlicht, aber eine Übersetzung ist von Schott, *a.a.O.*, S. 128f., mitgeteilt worden. Der Text ist, wie im Grabe Nr. 11, über einem Harfner geschrieben, und setzt sich über den unter ihm dargestellten Sängerinnen fort.

Freiheit rechnen dürfen, wie wir sie in der späteren koptischen Poesie finden[7]). Außerhalb dieses Dreiheber-Rhythmus steht vielleicht die letzte Zeile, was an und für sich natürlich wäre, wenn nicht einfach darauf zurückzuführen, daß die Zeile vielleicht unvollständig erhalten ist.

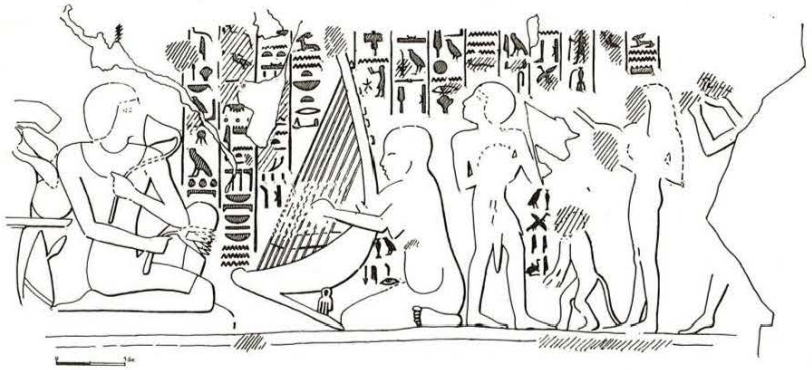


Abb. 3. Der Harfenspieler und der tanzende Affe

Hinter dem Harfner steht „der Sänger *Pꜣj-ḥtꜣ*". Er blickt nach links in derselben Richtung wie der Harfner zu den sitzenden Gästen hin, aber bildet dadurch, daß sein Körper nach rechts gewandt ist, eine antithetische Gruppe mit einer Musikantin, wobei ein kleiner Affe das Mittelmotiv der Gruppe ausmacht. Durch die Wendung des Kopfes und die antithetische Gruppierung wird die parataktische Komposition des für das frühe N. R. typischen, strengen Stils aufgelockert — es ist ja diese Auflockerung, die später zu größeren, eng zusammenkomponierten Gruppen weiterführt, wie wir sie schon unter den Nachfolgern Tuthmosis' III. voll ausgebildet finden. Der Sänger hält in der rechten Hand einen rundlichen Gegenstand vor der Brust, vielleicht ein Musikinstrument, eine Trommel oder eine Laute, wenn es nicht eher Früchte sind, womit er den Affen zum Tanzen lockt. Auch das Instrument der Musikantin ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ist wohl aber wahrscheinlich eine Laute. Hinter ihr ist ein tanzender Mann, der die eine Hand wie zur Lobpreisung hebt und in der anderen möglicherweise einen Vogel hält.

Während der unter dem Stuhl sitzende Affe in den thebanischen Gräbern außerordentlich häufig vorkommt, gibt es sonst dort m. W. keine Darstellung von einem tanzenden Affen. Überhaupt scheint dies ein seltenes Motiv zu sein, und die einzige mir bekannte gute Parallele findet sich in einem A. R. Grab in Scheich Said[2]), wo eine Meerkatze die tanzenden Mädchen nachahmt. Auf N. R. Ostraka wird gelegentlich auch ein tanzender Affe dargestellt, tritt aber

[1]) Junker, *Kopt. Poesie*; Säve-Söderbergh, *Studies in the Manichæan Psalmbook*.

[2]) Davies, *The Rock Tombs of Sheikh Said*, Pl. IV. Davies zögert in seiner Beschreibung, ob die ziemlich schlecht erhaltene Figur einen Affen oder eine Zwergin darstellt, aber die hier veröffentlichte Parallele macht wohl die erste Deutung sicher.

dort, wie es BRUNNER-TRAUT treffend ausdrückt[1]), in der verkehrten Welt der Satire eher als Musikant auf, wobei ein Mann statt des Affen tanzt.

Obwohl hier der Kopf beschädigt ist, kann jedoch kein Zweifel daran sein, daß wir es hier mit einer Art Meerkatze und nicht mit einem Pavian zu tun haben — also mit der Art von

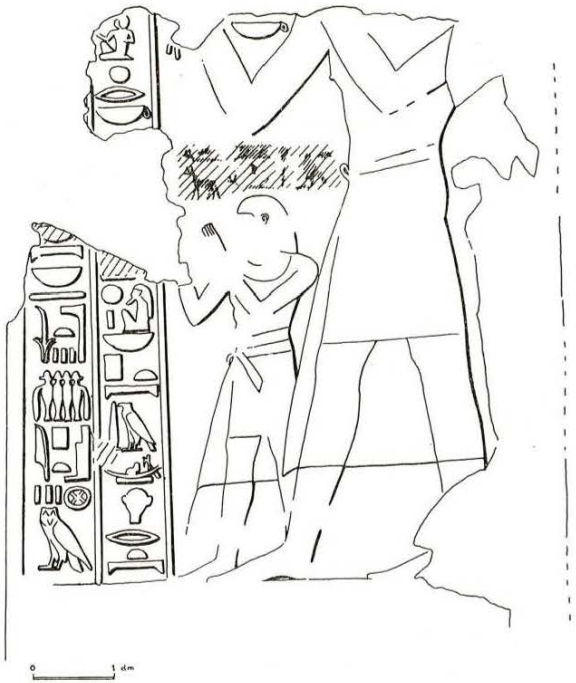


Abb. 4. Verehrung des Sonnengottes

Affen, die in den Ermahnungen des faulen Schülers erwähnt wird, eine Textstelle, die von unserer Darstellung illustriert wird. Es ist die bekannte Stelle Anast. III 4, 1/2 = Anast. V 8, 7/8: „Man erzieht Affen zum Tanzen und Pferde werden gezähmt", wozu Caminos[2]) auch die

[1]) BRUNNER-TRAUT, *Der Tanz im alten Ägypten*, S. 33f., wo auch das übrige Material betreffs tanzender Affen zusammengestellt worden ist. Die beiden dort erwähnten Münchener Ostraka sind jetzt von ihr in *Die Altägyptischen Scherbenbilder*, Taf. III, XXXV (S. 98f.) veröffentlicht. Für das ebenda beschriebene Brüsseler Ostrakon E 6836 mit einem Affen, der zur Musikbegleitung eines anderen Affen tanzt, siehe WERBROUCK, *Bull. Mus. Roy. d'Art et d'Histoire* 25, 1953, S. 104ff., Fig. 32.

[2]) *Late-Egyptian Miscellanies*, S. 85 (nach POSENER).

Erwähnung Aelians, daß Affen im ptolemäischen Ägypten zum Lesen, Tanzen und Musizieren erzogen wurden, angeführt hat.

Nicht nur der tanzende Affe ist ein seltenes Motiv; auch zu dem tanzenden Mann, der anscheinend einen Vogel trägt, kenne ich in den thebanischen Gräbern keine Parallele, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Wand hier sehr zerstört ist und die Deutung deshalb unsicher.

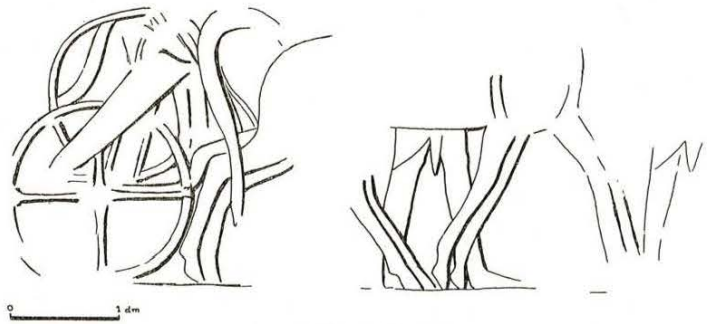


Abb. 5. Pferd und Wagen

Die übrigen unveröffentlichten Szenen des Grabes sind zwar weniger interessant, beziehungsweise sehr zerstört, aber einige davon scheinen mir einer Veröffentlichung wert zu sein. Auf dem linken Türpfosten des ersten Eingangs ist der untere Teil eines Stuhls noch zu sehen, was zeigt, daß der Grabherr hier als unterer Abschluß des darüber einst vorhandenen Textes abgebildet war. In der ersten Türlaibung finden wir links die konventionelle Verehrung des Sonnengottes, der hier, wie es zu dieser Zeit häufig der Fall ist, als Amon-Re bezeichnet wird, „der Herr des Himmels, der Herr der Erde, der Götterkönig in Karnak" (Abb. 4). In diesen Darstellungen tritt der Grabherr im allgemeinen entweder allein auf, oder er ist von seiner Frau begleitet. Hier steht statt dessen ein Mann vor ihm, und ist, nach der Zeichnung der Bauchlinie zu urteilen, schon zu höherem Alter gekommen. Der ihn begleitende Text ist ausgehackt und schwer lesbar, scheint ihn aber als den Vater des Verstorbenen zu bezeichnen[1]).

An der anschließenden linken Vorderwand des Querraumes (siehe Abb. 1) finden wir einen haltenden Wagen von gehenden Männern begleitet (Abb. 5). Die beiden vorgespannten Pferde sind mit einer für diese Zeit seltenen Eleganz und Naturtreue gezeichnet, was trotz der weitgehenden Zerstörung des Reliefs noch klar zu erkennen ist. Es ist dies ein Darstellungstypus, der vor allem bei der Vorführung von Jagdbeute, bei Begräbnisszenen und bei Landwirtschaftsszenen vorkommt. Da sowohl das Begräbnis wie die Jagd im Gange dargestellt sind, ist wohl anzunehmen, daß das Thema der linken Vorderwand des Querraumes die Landwirtschaft war.

[1]) DAVIES schreibt in seiner Abschrift *it·f* ohne Fragezeichen, aber beschreibt den Mann eigentümlicherweise als „a grown up, fat son (?)".

An der gegenüberstehenden Hinterwand sind einige Reihen von Gabenbringern noch zu erkennen, und rechts von der zweiten Tür, dem Gastmahl gegenüber, die gewöhnliche Darstellung von Fisch- und Vogelfang[1]), darunter eine sehr verwitterte Weinbereitungsszene.

Die Stelen sind sämtlich von SETHE veröffentlicht worden (siehe Abb. 1), aber eine Kollationierung ergab, daß diejenige links vom ersten Eingang (*Urk.* IV, 444ff. [139]) unvollständig und teilweise fehlerhaft kopiert worden ist. Die stark verwitterten oberen Teile der Zeilen sind weggelassen, der Anfang der letzten Zeile als Zeile 1 gegeben, und die Zeilenanzahl ist in Wirklichkeit 26, nicht 21. Jede Zeile fängt so an: „[Titel] Djehuti, er sagt: 'Heil Dir, Amon-Re———.'" Eine Neuveröffentlichung des Textes wäre deshalb wünschenswert, aber ich bin jetzt noch nicht dazu bereit, sondern möchte zuerst die Abschriften an Ort und Stelle noch einmal überprüfen.

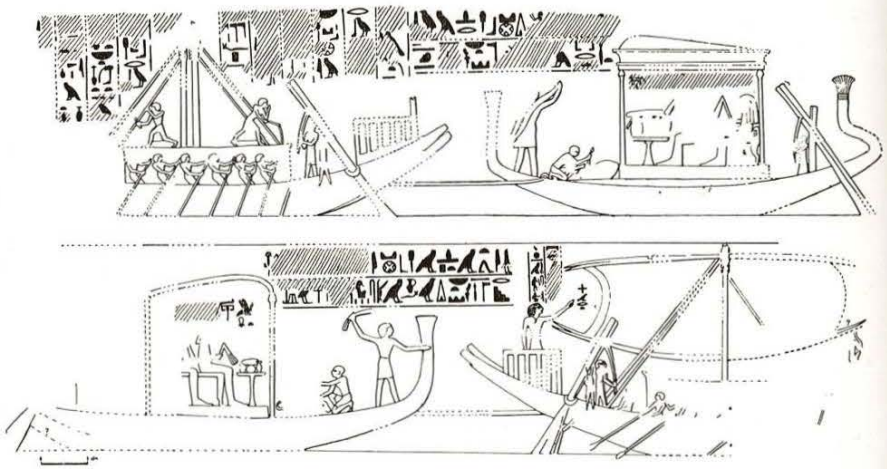


Abb. 6. Abydosfahrt

Die Ausschmückung des Ganges ist bisher fast ganz unveröffentlicht. Auf der linken Wand ist oben zunächst ein Haufen von Opfergaben und rechts davon ein sehr fragmentarischer Opfertext, hauptsächlich deswegen von Interesse, weil wir hier (Zeile 20) den Titel „Größter der Fünf im Hause [des Thoth]" *(wr 5 m pr [Ḏḥwtj])* finden.

Darunter ist die Abydosfahrt (Abb. 6). Im oberen Register sehen wir „das Fahren in Frieden nach Abydos, (um) [dem Gott] Lobpreis zu geben ... die Erde küssen vor [Osiris], dem

[1]) *Urk.* IV 450f. [142 A] gibt den begleitenden Text. Der Wasserberg ist, wie es in der frühen 18. Dynastie die Regel ist, sehr niedrig, und die ganze Komposition ist streng archaisierend.

Herrn des Westens, und den Gott bei der großen Ausfahrt [zu fahren oder zu begleiten][1])", wie es der fragmentarische Text über dem zweiten Schiff aussagt, auf dem der Tote und seine Gattin wie gewöhnlich unter einem Baldachin sitzend ein Rindsopfer empfangen. Im Gegensatz etwa zu den Darstellungen der Sumpfjagd, die fast ausnahmslos einem festen Schema folgen und von ganz formelhaften Texten begleitet sind, zeigt das Motiv der Abydosfahrt in den thebanischen Privatgräbern eine große Variation sowohl in der Komposition wie in den dazugehörigen Texten. Die hier vorliegende Komposition mit zwei Schiffen oben und zwei Schiffen unten in entgegengesetzter Richtung ist gewöhnlich, wobei sich die Hinfahrt mal, wie hier, oben, mal unten findet. Da die Texte, mit Ausnahme der einleitenden Worte[2]), immer variieren, lassen sie sich, wenn fragmentarisch erhalten, nicht zwanglos emendieren. So ist es mir nicht gelungen, eine vollständige Parallele zu der sehr zerstörten Inschrift über dem ersten Schiff zu finden[3]), und auch nicht zu der Überschrift der Rückfahrt im unteren Register: „Das Kommen in Frieden von Abydos ... an(?) der Treppe des großen Gottes, des Herrn des Westens, dem gestattet wird, daß er (der Verstorbene) sich mit dem Göttergefolge in der Totenstadt vereinigt."[4])

Im Heck des Segelschiffes des unteren Registers steht ein Mann, der den gewöhnlichen Befehl „Nach Westen!" ruft[5]), aber der Text über ihm ist mir, mit Ausnahme des letzten Wortes („mein(?) Freund" oder Eigenname), nicht verständlich.

Auf der rechten Wand des Ganges läuft oben eine Textzeile, von der wenig mehr als die von SETHE (*Urk.* IV, 448f. [140 a und h]) veröffentlichten Titel des Grabherrn übrig ist. Darunter ist links eine große Serie von Mundöffnungszeremonien, die besser im Zusammenhang mit den übrigen Darstellungen dieser Art behandelt wird[6]). Unten sitzt der Grabherr vor einer großen Opferliste, und eine andere Opferliste schließt auch oben rechts das obere Register ab. Unter dieser zweiten Liste, also unmittelbar neben dem Eingang, wie dies nicht selten der Fall ist, finden wir ein reizendes Bild von der Jagd auf Wüstenwild (Abb. 7).

Der dazugehörige Text ist von SETHE (*Urk.* IV, 451 [142 B]) veröffentlicht worden: „Die Wüstengebirge durchwandeln, die Berge betreten, sich mit dem Schießen von Wüstenwild vergnügen [seitens des Fürsten u. s. w. ... Djehuti] geboren von [der Hausfrau Didiu]."

Der Jäger ist im alten Stil zu Fuß dargestellt — die Jagd im Wagen kommt in den thebanischen Gräbern weit seltener vor. Seine Haltung ist kraftvoll und lebendig wie in den gleichzeitigen Gräbern Nr. 39[7]) und Nr. 53[8]), im Gegensatz etwa zu der steifen, fast unbeholfenen

[1]) Vgl. DAVIES, *The Tomb of Amenembet*, Pl. XII: *r ḏỉt nṯr m ḫbw·f*. Die Emendierung ist unsicher, und vielleicht standen hinter dem Gotteszeichen nur weitere Epithete des Gottes, so daß wir eher übersetzen sollten: „die Erde küssen vor [Osiris], dem Herrn des Westens, dem ... Gott ... bei der großen Ausfahrt."

[2]) Bei der Hinfahrt *wḏỉ* (oder *ḥd*) *m ḥtp r sḥḏw* und bei der Rückfahrt *ỉjt m ḥtp m sḥḏw*.

[3]) Zu den Anfangsworten vgl. Grab Nr. 125 (unveröffentlicht): *ỉr·t n·f dmj m tȝ ḥnkt /// mr /// [p]r m bȝḥ nṯr ʿȝ nb ḏt* „ihm einen Platz mit Brot und Bier bereiten ... [mit allem was er] wünscht ... [mit dem was] dargebracht wird vor dem großen Gott, dem Herrn der Ewigkeit" (bei der Abydosfahrt). Ähnlich auch Grab Nr. 127: *sḫt* NN *pn ỉr·t n·f dmj r sḥḏw ḫr nṯr ʿȝ*.

[4]) Vgl. *Urk.* IV 45: „Dir wird ein Grabmal gemacht an der Treppe (*r rḏ*) des großen Gottes, des Herrn von Abydos" und Grab Nr. 96 (in ähnlichem Zusammenhang wie hier; WRESZINSKI, *Atlas* I, 308): „daß ich unter dem Göttergefolge sei, frei an Schritt". Vielleicht ist in der ersten Zeile „seitens (*ỉ[n]*) [Titel Djehuti]" zu lesen.

[5]) Ähnlich, auch in der Einzelausführung der Zeichnung, Grab Nr. 78 (*MMAF* V, 3, Pl. V), Nr. 96B (WRESZINSKI, *Atlas* I, 308), Nr. 139 (FARINA, *Pittura*, Tav. CXXXVI).

[6]) Eine solche zusammenfassende Studie wird von EBERHARD OTTO vorbereitet.

[7]) DAVIES, *The Tomb of Puyemrê*, Pl. VIII, 1.

[8]) WRESZINSKI, *Atlas* I, 53a; hier für die Rekonstruktion des Jägers benutzt.

Zeichnung in dem etwas späteren Grab Nr. 172[1]). Ob vor ihm das Gehege, in das das Wüstenwild gewöhnlicherweise eingetrieben wurde, wie das sonst häufig der Fall ist, angedeutet war, läßt sich wegen der Beschädigung der Wand nicht mehr feststellen. Auch der Teil, wo das gejagte Wild mit einer seltenen Eleganz dargestellt ist, hat schwer gelitten, aber eine weitgehende, ziemlich sichere Rekonstruktion ist dennoch möglich. Zwar werden in den thebanischen Gräbern die verschiedenen Tiere und Gruppen von Tieren sehr verschieden zusammengestellt, aber die

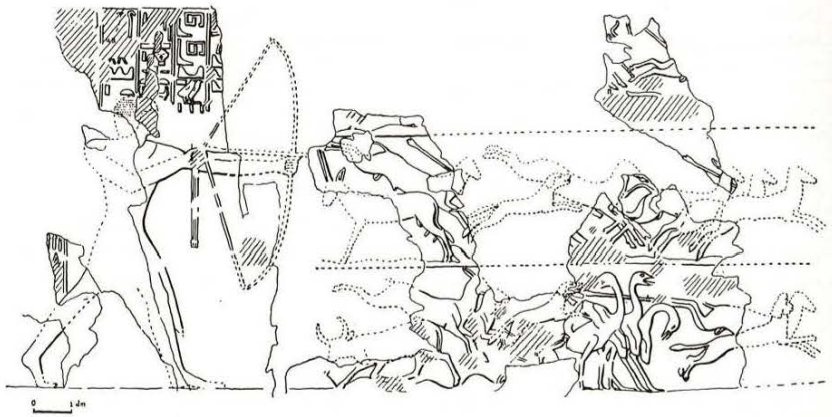


Abb. 7. Jagd auf Wüstenwild

einzelnen Komponenten folgen nicht selten einem ziemlich festen Schema, wie das schon im A. R. zu beobachten ist. So finden wir den zusammenbrechenden Wildochsen (unten links) auch im Grab Nr. 53, dort jedoch nach rechts gewendet, und ebenda sowohl die drei von einem Hund angegriffenen Strauße, wie die von Hunden gejagten Gazellen oder Antilopen[2]). Der gegen den Jäger gewandte Bock kommt auch im Grab Nr. 21 vor[3]), die zwei nebeneinander in „galop volant" dahinrasenden Gazellen in den Gräbern Nr. 53, Nr. 172 und Nr. 82[4]), und die drei parallelgestellten Tiere der zweiten Reihe (rechts) im Grab Nr. 39[5]).

[1]) Wreszinski, *a.a.O.* 353.

[2]) Meine Rekonstruktion des Hundes unten rechts ist natürlich ganz unsicher, und will bloß daran erinnern, daß diese sonderbare Zeichnung des Kopfes nicht selten vorkommt. Die Strauße finden sich auch mit verschiedenen Varianten in der Gruppierung z.B. in den Gräbern Nr. 100 (Davies, *The Tomb of Rekh-mi-re*, Pl. XLIII), Nr. 172 (Wreszinski, *a.a.O.* 353) und Nr. 123 (unveröffentlicht).

[3]) Davies, *Five Theban Tombs*, Pl. XXII; vielleicht sollten die Vorderbeine, nach dieser Parallele zu urteilen, mehr senkrecht sein.

[4]) Davies, *The Tomb of Amenemhet*, Pl. IX; sie haben dort dieselben Hörner, die wir im obersten Fragment finden.

[5]) Davies, *The Tomb of Puyemrê*, Pl. VII.

Obwohl die Künstler der tuthmosidischen thebanischen Gräber also weitgehend von alten, ziemlich festgelegten Typen abhängig waren, haben sie es doch immer verstanden, die ganze Komposition mit reicher Phantasie und schöpferischer Begabung zu variieren. Sie haben sich auch nicht bei den Einzelelementen auf ein mechanisches Kopieren des überlieferten Typenschatzes beschränkt, und bei einer Rekonstruktion dieser Bilder bemerkt man, daß Parallelen aus anderen Gräbern nicht direkt übernommen werden können, sondern immer finden sich kleinere Abweichungen in Einzelheiten, in den Proportionen und in den Haltungen. Es ist diese typisch ägyptische Neuschöpfung im Rahmen des Traditionsgebundenen, die in Verbindung mit der ungeheuren, durch die Stärke der Tradition gewonnenen Stilsicherheit selbst den ziemlich konventionellen und alltäglichen Bildern einen besonderen Reiz schenkt, und nur durch die Veröffentlichung möglichst vieler Parallelen läßt sich die Variationsweite für verschiedene Zeiten näher bestimmen und in Einzelheiten kunstgeschichtlich analysieren.

The So-Called Stelae of Abydos

By M. Anwar Shoukry

A long time ago, a number of inscribed and round-topped stone slabs of some royal tombs at Abydos were recovered. They are of limestone or hard stone, somewhat tall and thick, mostly with slanting sides, and always with rough surfaces at the back. The face bears only the name of a queen or a king inside the so-called palace-façade, dominated by the figure of the falcon, Set-animal or both.

At the same time, a great number of small stones were found in and about the graves subsidiary to the royal tombs of the First Dynasty. They are thin and in most cases rounded at the top; notwithstanding some are either rectangular or irregular in shape. Names of private people or, in certain cases, names of favourite dogs were found inscribed on them.

These stones are called stelae, grave-stones (Grabsteine), "*stèles-indicatrices*"[1] or "*stèles religieuses*"[2]); their purpose and position have been for a long time the subject of a considerable discussion among scholars, of whom Prof. Junker figured prominently.

In some cases, two large stelae were found bearing the same royal name, suggesting that every royal grave had a pair of such stelae. Some scholars maintained that the royal tombs of Abydos had no superstructures and that the stelae stood free on the ground level, side by side, to the east of the tomb, with the small private stelae in rows "*forming an enclosure about the king*"[3]), or as "*ein steinernes Gefolge*" around the royal stelae[4]). Others assumed that the royal stelae were placed on top of the royal mastabas together with the stelae of the courtiers on all sides, and that they, with their rounded tops, represented the underground vaulted chambers and corridors in the tombs of Upper Egypt, as well as the entrance to the funerary vault[5]). In the Middle Kingdom, such stelae were no longer representing the entrance of the tomb, but figuring the tomb itself[6]).

According to some scholars, the Abydos stelae were used to indicate the burial-place to the soul of the deceased[7]); they were the sole marks of the burial-places[8]). To other scholars they were not mere gravestones, but were also used to determine the place, where offerings were brought and funerary rites carried out[9]). The names inscribed on them were of great importance. They showed that the stelae were marks of ownership and ought to bring to the memory of the reciter the names of the deceased,in order to use them in the customary formula[10]).

It was inferred that they were fitted in the vaulted superstructures, to which their rounded tops corresponded[11]). Other scholars even saw many probabilities. They might have been set

[1]) G. Jéquier, *Manuel d'Archéologie égyptienne*, p. 352.
[2]) Ch. Desroches-Noblecourt, *Le Style Égyptien*, p. 63.
[3]) F. Petrie, *The Royal Tombs of the First Dynasty* I, p. 6.
[4]) A. Scharff, *Eine archaische Grabplatte, Studies Presented to F. Ll. Griffith*, p. 353ff.
[5]) G. Maspero, *Egypt, Ars Una*, 1913, p. 20f.
[6]) *Ibid.*, p. 106f.
[7]) *Ibid.*, p. 20.
[8]) G. Jéquier, *loc. cit.* See also A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, p. 32f.
[9]) *ZÄS* 58, p. 104ff.; H. Junker, *Giza* I, p. 27.
[10]) H. Junker, *Giza* II, p. 14f.; G. Reisner, *The Position of Early Grave Stelae, Studies Presented to F. Ll. Griffith*, p. 329, 331. See also G. Reisner, *Development of Egyptian Tomb*, p. 118.
[11]) H. Junker, *Giza* I, p. 26.

on top of the superstructure, against its face, or away therefrom, namely on each side of a niche or of the doorway to the open-air chapel, thus casing the end of the round-topped enclosing wall[1]). According to others, some of them were set up by themselves, while others were fitted in the mastabas[2]), or made leaning against them[3]). The free standing of the stela was considered as a proof against any fundamental relation between it and the false-door[4]).

Furthermore, it was attempted to prove that the Abydos stela was an imitation of the façade of the so-called Anubis *hut-sanctuary* and that its primordial role was "*l'application au défunt des rites divins qui étaient observés dans cette hutte*"[5]). It was maintained that it symbolized this hut and "*devait faire agir le dieu en faveur du défunt*"[6]). Placed before the tomb, the stela was the instrument by which the deceased was identified with Anubis, since he was "*censé se trouver à l'intérieur de la hutte-sanctuaire figurant Anubis même. C'est donc bien l'identification du défunt au dieu et sa participation à la destinée divine*"[7]). The stela, therefore, ought to be thought of as an "*édicule, chapelle ou naos*" and not in the Greek classical sense of an erected stone[8]). In the Middle Kingdom, the round-topped stela, set up near the tomb of Osiris, was to represent the sepulchre itself near the god, and to let the deceased share the destiny of Osiris[9]).

Needless to say that although the Egyptians showed in many cases great tendency towards symbolism, their symbols were always simple, reflecting their naturalism and unsophisticated mentality. Had they really intended to symbolize the *hut-sanctuary* of Anubis for the presumed purposes, they should have made concrete models with the characteristic features, as they did with houses, granaries and various workshops. On the other hand, it is not likely that they figured to themselves the stela as a symbol of the *hut-sanctuary* of Anubis and not the superstructure itself, under which the deceased was buried. Moreover, it is incomprehensible that each royal tomb had a pair of stelae, while one was quite sufficient to symbolize the assumed object.

To throw ample light on the stelae in question, so as to know their real purpose and what they represent, it is necessary to trace them after the archaic period and find out the common features connecting them with other objects.

It is noteworthy that the use of the stelae for funerary purposes was very rare during the period of the Old Kingdom, in which the false-door was dominant. At Saqqara and along the face of the third project of the Step Pyramid, a number of basis were found, on which stood round-topped stelae facing east[10]). They are devoid of any inscriptions and undoubtedly belong to the members of the royal family, who were buried in their tombs directly behind. Each tomb had two stelae, which assuredly served at least to mark the place of offerings and performance of necessary rites as near as possible to the burial-chamber. To the east of Meidûm Pyramid, two uninscribed stelae had been set up with an offering-table between[11]).

Since the Old Kingdom the stela had been, however, adopted to purposes other than funerary, namely to mark the borders of the sacred place around the pyramid, and the bound-

[1]) G. Reisner, *The Position of Early Grave Stelae*, p. 331; G. Reisner, *Development*, p. 335.
[2]) H. Junker, *Giza* II, p. 13; H. W. Müller, *Die Totendenksteine des Mittleren Reiches*, pp. 167, 173.
[3]) H. W. Müller, *op. cit.*; H. Ricke, *Beiträge Bf* 5, p. 15ff.
[4]) H. Ricke, *op. cit.*, p. 227 (16).
[5]) A. Badawy, *La Stèle funéraire sous l'ancien Empire*, *ASAE* XLVIII, p. 238.
[6]) *Ibid.*, p. 240.
[7]) *Ibid.*, p. 240.
[8]) *Ibid.*, p. 241.
[9]) *Ibid.*, p. 215.
[10]) J. P. Lauer, *La Pyramide à Degrés* I, pp. 16, 190, figs. 7, 8, 212; II, pls. CI, 2, CIII, 1.
[11]) A. Rowe, *Mus. J.*, XXII, 1, p. 32f., pls. XI, XXVI, XXVII, XXXI.

aries of the fields, roads and towns as well as the limit lines of the country[1]). Sometimes they were inscribed with royal decrees and set up in or before temples.

In the Middle Kingdom the stelae were largely used in tombs. Most of them are round at the top, while others are rectangular. They are fitted either in the façade of the tomb[2]), or in the back wall of the chapel in small tombs, replacing a false-door or a statue niche in large tombs[3]). Generally most of the stelae of that period were set up in temples, especially in the temple of Osiris at Abydos, where they were either fitted in a wall or stood apart; in the latter case they were decorated with scenes on both faces[4]).

In the New Kingdom the back wall of the tomb chapel was provided with a false-door, a statue niche or a stela[5]). Furthermore, a stela or a false-door was either let into, or carved on the tomb façade[6]) and both were sometimes left undecorated[7]). On the sides of the transverse vestibule leading to the chapel, a stela and a false-door were either hewn or represented, facing each other, the former usually to the right and the latter to the left[8]). Occasionally a second stela replaced the false-door[9]). In some cases, the shaft leading to the burial-chamber opened just before the stela to the right[10]). Nevertheless, contrary to the custom in the Old Kingdom, the stela was prevailing.

It is significant that the stelae of the Middle Kingdom are sometimes embellished at the top with the same decorative motifs adorning the false-door[11]). Some rectangular stelae have been adorned with the torus roll and cornice like many false-doors[12]). In the New Kingdom the scenes on both sides of the false-door are, in many cases, similar to those flanking the stela. They represent offering-bearers or the deceased paying homage to a deity, sitting at an offeringtable, or with an officiant performing for him the ceremony of the "opening of the mouth"[13]).

Further, other common features combine the stela and the false-door together, confirming their relation to each other. Some of the false-doors from the Middle and New Kingdoms are rounded at the top like great number of stelae[14]). On the other hand, some stelae have the figure of a door represented on their lower part[15]). The deceased is frequently shown on stelae sitting at an offering-table in the same attitude as on the tablet of the false-door[16]). The offering formula is inscribed on many stelae as well as on false-doors. Since the VI Dyn., a pair of eyes had begun to be represented on the false-door[17]). They made their appearance too on the stela, at first on the door represented on its lower part; then gradually getting higher until they

1) A. Hermann, *op. cit.*, p. 32.
2) J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, 1894, p. 41, figs. 79—81, pl. XI; A. M. Blackman, *Meir* III, pl. XXXIII.
3) L. Klebs, *Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches*, p. 13.
4) A. Mariette, *Abydos* II, pls. 23, 24, 26, 66f.; A. Mariette, *Cat. d'Abydos*, p. 331 (N° 927), 371 (N° 1041); Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* II, p. 145ff.; IV, pls. XVIII, XXVI, XXXIII, XLff.; A. Erman, *Religion der Ägypter*, p. 153.
5) A. Hermann, *op. cit.*, p. 18ff.
6) *Ibid.*, p. 25f.
7) *ASAE* 4, 177.
8) A. Hermann, *op. cit.*, p. 26ff.
9) *Ibid.*, p. 29.
10) *Ibid.*, p. 100.
11) H. W. Müller, *op. cit.*, p. 188f., Abb. 11.
12) Von Bissing, *Denkmäler*, Text to pl. XVII.
13) A. Hermann, *op. cit.*, p. 67ff.
14) E. H. Naville, *The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahari* II, pls. XIV, XV, XIX; J. Capart, *Le Temple de Séti I. à Abydos*, pls. XVI, XVII; *BMMA* Dec. 1928, p. 46, fig. 5; *ZÄS* 73, p. 68ff.
15) H. W. Müller, *op. cit.*, fig. 11.
16) *Ibid.*, p. 199f., 201; A. Hermann, *op. cit.*, p. 53.
17) *JEA* III, p. 252ff.

were up at the top of the scenes and inscriptions[1]). In the latter half of the Old Kingdom, the figure of the deceased was sometimes carved in high relief in the false-door, an occurrence which gained its access to some stelae[2]).

Consequently, since the end of the Old Kingdom a close relation must have existed between the stela and the false-door. In many cases, they accompanied, and even in some cases replaced each other, and it is significant that each of them used to mark the place of offerings, principal or secondary[3]). It was the very relation that led Jéquier to hold the idea that the simple stela with torus roll and cavetto cornice had its origin in the false-door[4]). Müller as well maintained that certain stelae originated in the ordinary false-door, the door having been made smaller in size, while the tablet was enlarged, making out a big surface for many scenes[5]). Evers noticed that, at the beginning of the XII Dynasty, the false-door affected the stela and was represented thereon till a unified shape had been fashioned out of them[6]). Nevertheless, he remarked that this should not mean that the stela had its origin in the false-door.

It is expedient, however, to find out the reason for which the false-door had influenced the stela and for which so many features combined both.

The false-door was a simulacrum of a door and the Egyptians believed that through it the deceased or his soul could get out of the burial-chamber to the world of living to receive the offerings brought before it and enjoy the rites performed for him. In the light of the close relation between it and the stela, it is, therefore, reasonable to ask if the stela does not also represent a door of certain style.

The oldest known stelae in Egypt are those of Abydos, but they should not be the first erected by the Egyptians. The excellent workmanship of the stela of king Zet tends to support the idea that in the predynastic period it had already behind it a long tradition. The uninscribed stelae of the dynastic period seem to be in all likelihood late examples of a very earlier stage in the history of the stela in ancient Egypt[7]). In other words, inscribing the name of the deceased on the stela was apparently not in the initial stage.

Whatever the case might have been, it is very significant that entrances of huts, cabins and chapels, constructed of reeds and mud in very ancient times, were rounded at the top[8]). Some tombs of the III Dynasty had likewise arched entrances out of bricks[9]). In the Middle Kingdom, vaulted entrances were also used in huts and houses[10]), as observed in the ruins of houses at Illahûn[11]). This type of entrance remained in use till after the dynastic period, as indicated by the Nilotic scenes represented on Roman mosaic pavements[12]). However, the rectangular doors predominated in Egyptian temples and tombs, for which the use of wood and stone in building was responsible.

1) H. W. Müller, *op. cit.*, p. 196f.; A. Hermann, *op. cit.*, p. 53f.; H. E. Evers, *Staat aus dem Stein* II, § 566, p. 83.
2) J. Garstang, *El Arabah*, pl. XIII; Lange-Schäfer, *op. cit.* IV, pls. IV, IX, XII, XXXIII; H. E. Evers, *op. cit.* § 554.
3) A. Hermann, *op. cit.*, p. 24.
4) G. Jéquier, *op. cit.*, p. 356.
5) H. W. Müller, *op. cit.*, p. 168f.; 201ff.
6) H. E. Evers, *op. cit.*, § 518, p. 77.
7) See A. Hermann, *op. cit.*, note 137 (p. 32).
8) J. E. Quibell, *Hierakonpolis* I, pl. XXVI B; Wreszinski, *Atlas* I, 405; Ch. Boreux, *Etudes de Nautique Egyptienne*, *MIFAO* 1, fig. 28; W. Emery-Zaki Saad, *Hor-Aha*, p. 99 B, D, E.
9) J. Garstang, *Third Eg. Dynasty*, pls. 5, 6, 14.
10) F. Petrie, *Gizeh and Rifeh*, pls. XVI, 7, 115; XVII, 128; XVIII, 84, 101.
11) F. Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, p. 23.
12) E. Baldwin Smith, *Egyptian Architecture*, pls. I, 7.

In the earlier dynasties, the Egyptians were very keen to represent doors in the funerary buildings. The panelled as well as the two-niched mastabas bear witness, as every niche is a *ḫ3* door[1]). In the walls of the underground chambers of the tomb of king Zet, there were deep recesses and shallow ones, made merely in plastering[2]). They were coloured red in imitation of wooden doors for the benefit of the king's soul. In the dependencies of the Step Pyramid, dummy doors, provided with pivots and sockets, were honestly copied in stone[3]).

The imitative doors were, to all appearance, rectangular. But as the Egyptians were very conservative and used to stick to their traditions and practices, it is hardly conceivable that the type of the round-topped entrance had left nearly no trace in the funerary buildings. In the light of the close relation between the false-door and the stela, it is not inappropriate to see an entrance of that type in the archaic round-topped stela.

Just at the beginning of the III Dynasty, the Step Pyramid affords a worthy justification. In the west wall of the underground gallery are three rectangular false-doors and three round-topped panels[4]). In the so-called "south tomb", annexed to the Step Pyramid, is another gallery with three false-doors and six similar panels[5]). FIRTH and QUIBELL described the panels as 'stela-like', and suggested that they might be intended 'for the fronts of barns or storehouses'. But they all face east in the same direction of the false-doors in and after the time of Zoser. In addition, the door leading to the north part of the gallery in the 'south tomb', occupies actually one of these panels. Moreover, each panel has at the top a decoration similar to that surmounting the exterior door of a model house in the Cairo Museum[6]), and to that at the top of some real or false-doors[7]). In the meantime, it is instructive that the tomb-door of Nebamun and Ipuki is represented within a tall round-topped frame, which BORCHARDT designated as stela-like[8]).

All this tends to indicate that the so-called stelae or gravestones of Abydos represented entrances with round tops to indicate the most important place in the tomb, before which offerings were placed and funerary prayers recited and through which the soul of the deceased could get in and out of the burial-chamber.

It seems, therefore, that they were fitted in its superstructure if the slope of the wall allowed, otherwise they were erected directly before it, as was the case with the stelae of the members of Zoser's family and of the Pyramid of Meidûm.

To sum up, the so-called round-topped stela had its origin before the dynastic period. In all probability it had been at first uninscribed and represented the entrance of shelters and dwellings built of reeds and mud.

In the First Dynasty, it was inscribed with the name of the owner of the tomb, apparently as a mark of ownership as well as reminder to the officiant. The use of wood and stone in temples and tombs led for certain to the prevalence of the rectangular door, of which the so-called false-door was a simulacrum for funerary purposes. Thus, the false-door replaced the round-topped stela except in very rare cases. The latter, however, continued to be used in the Old Kingdom for other purposes, namely as a landmark or a slab on which decrees were carved, for it provided suitable surfaces for inscriptions.

---

[1]) G. A. REISNER, *Development*, p. 243ff.
[2]) F. PETRIE, *Royal Tombs* I, p. 10, pl. LXIII.
[3]) J. P. LAUER, *op. cit.* I, p. 191ff.
[4]) FIRTH-QUIBELL, *Step Pyramid* I, p. 33; II, pls. 13 (2), 14 (2), 15—17.
[5]) *Ibid.*, p. 58ff.; II, pls. 38—43.
[6]) J. P. LAUER, *op. cit.* I, p. 34, note 2; *EEMM* 1918/20, fig. 17.
[7]) H. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 188f.
[8]) BORCHARDT, *ZÄS* 70, p. 29, fig. 7.

In the Middle Kingdom, when the Egyptians used to engrave their prayers and figures on stones set up in the precinct of the Osiris Temple at Abydos, round-topped as well as rectangular stelae were in vogue, because of their suitable surface. Although it is not improbable that the Egyptians had not then a clear idea of the original purpose of the stela, it is, however, very likely that the relation between it and the false-door had not been fallen entirely into oblivion. The many common features, which combine them together, are convincing. In their light, it is probable that the stelae set up at the "staircase of Osiris" were thought of as entrances (not tombs), through which the owners hoped to enter into the Kingdom of Osiris to be among his followers.

The stela gained more sanctity from its erection in the sacred precinct of Osiris at Abydos. In the New Kingdom, it usually replaced the false-door in the principal offering-places in the tomb. In secondary offering-places, the stela and the false-door used to be with each other, side by side or opposite to each other, the one recognizable by its clear form as a door, the other affording a suitable surface for biographical inscriptions.

A Hatnub Stela of the Early Twelfth Dynasty

By William Kelly Simpson

(Plates XXIX—XXX)

In the winter of 1955—56 M. Georges Michailides of Cairo brought to my attention a fragment of a small limestone stela in his collection, which is inscribed in hieratic and dated in the reign of Sesostris I.[1]) I am grateful to M. Michailides for the opportunity to present this study to Professor Junker on this occasion.

The interest of the stela lies in several details to be analysed below. Aside from the circumstance that few hieratic texts can be assigned to the first part of the Twelfth Dynasty, the stela is noteworthy in that it provides an instance of a title not hitherto attested, to the best of my knowledge. The main text, on the reverse of the stela, is a variant of a formula current in the Hatnub graffiti and elsewhere, in which the visitor who respects the monument is wished a safe return home and the miscreant who mutilates the text, and thus destroys its efficacy, is threatened with dire punishment.

On the front of the stela the owner, represented with a short beard or stubble and wearing a collar, is shown standing with his left arm raised. In his hand he probably held a staff or weapon, as is generally the case in the Hatnub graffiti[2]); the traces of this object, if it existed at all, are confused and indistinct. The body is painted red with the outlines and beard in black. Above the figure are two horizontal lines of text with the titles and names of Sesostris I, and to the right of the figure is a single, incomplete column of text with the owner's title and the first part of his name:

Front (fig. 1 on p. 300 and pl. XXIX):

1. *Life to the Horus ᶜAnkh Mesut,*
2. *The King of Upper and Lower Egypt Kheperkareᶜ, living forever.*
3. *The conscript of the levies of recruits*[a]*, Khenty-*[b]) . . .

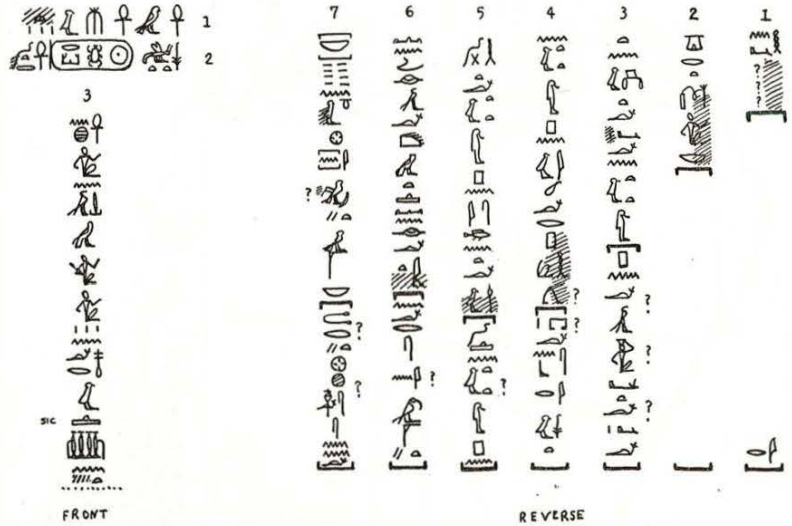
On the reverse of the stela is an ill-defined rough part at the top, projecting a few centimetres, and below this on the smoothed surface is the beginning of seven columns of text:
Reverse (fig. 2 on p. 301 and pl. XXX):

1. *with* (?) . . . . . [*Now as for*][c])
2. *every scribe,* [*every* – – – – *who may chance to pass by* (?) *this* – – – –][d]),

[1]) The owner describes the limestone as very hard, crystalline, and reddish. The approximate height of the two fragments, joined, is 16 cm. The stela may originally have been about 24 cm high. The writer wishes to acknowledge the kindness of M. Georges Posener, to whom he is indebted for a number of pertinent suggestions. This paper was read before the Annual Meeting of the American Oriental Society in Princeton, New Jersey, on April 26, 1957.

[2]) Possibly as in Hatnub 24, where the weapon resembles a mace. In Hatnub XIII the figure is seated with one arm, empty-handed, in this position. It is likely, however, that the figure on this stela is represented standing, and that an *ᶜḥ;* scepter is carried horizontally in the other hand.

3. *who will stretch forth his arm to* [*this*] *image,* [*and who will raise his arm*][e])
4. *to this image, he will reach* [*home safe-and-sound*[f]). *But as for him*][g])
5. *who will destroy this image and efface*[h]) *the inscription*[i]) [*of this image*],
6. *he will not see success*[j]), *he will not achieve that on account* [*of which he has*] *come*[k]). [*It is* (?) *Thoth*[l]),
7. *lord of*] *Ḫmnw,* [*and it is* (?)] *ᶜAnty*[m]), *lord of* [*Tjerty* (?), *who will punish* (?) *him*][n]).



The beginning of the text on the reverse is unclear, although there are traces visible; probably the text continues from the missing lower portion of the front of the stela. The text preserved is a version of a formula of which a number of close parallels exist. The phrases enclosed in brackets in my transcription and translation are to be regarded only as a probable restoration on the basis of these parallels. Should the missing lower part of the stela come to light one day, it is evident that the reconstruction will have to be altered to a greater or lesser extent. It is not within the scope of this article to present an exhaustive study of the formula, and thus only two parallels will be cited, both of these from the Hatnub graffiti. Other parallels can be conveniently consulted in Professor Anthes' edition of the Hatnub texts, where the occurrences of the malediction (*Drohformel*) and the benediction (*Segensformel*) are indexed[1]). The parallels which can most profitably be cited are the following, both from the end of their respective graffiti.

[1]) R. Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub,* Leipzig, 1928, p. 10, n. 1 (*UGAÄ* IX). Hereafter cited as Anthes, *Felseninschriften,* followed by page number. References to the inscribed texts and graffiti are cited thus: Hatnub 49, 14—15 (Hatnub Graffito No. 49, columns 14—15).



Fig. 1

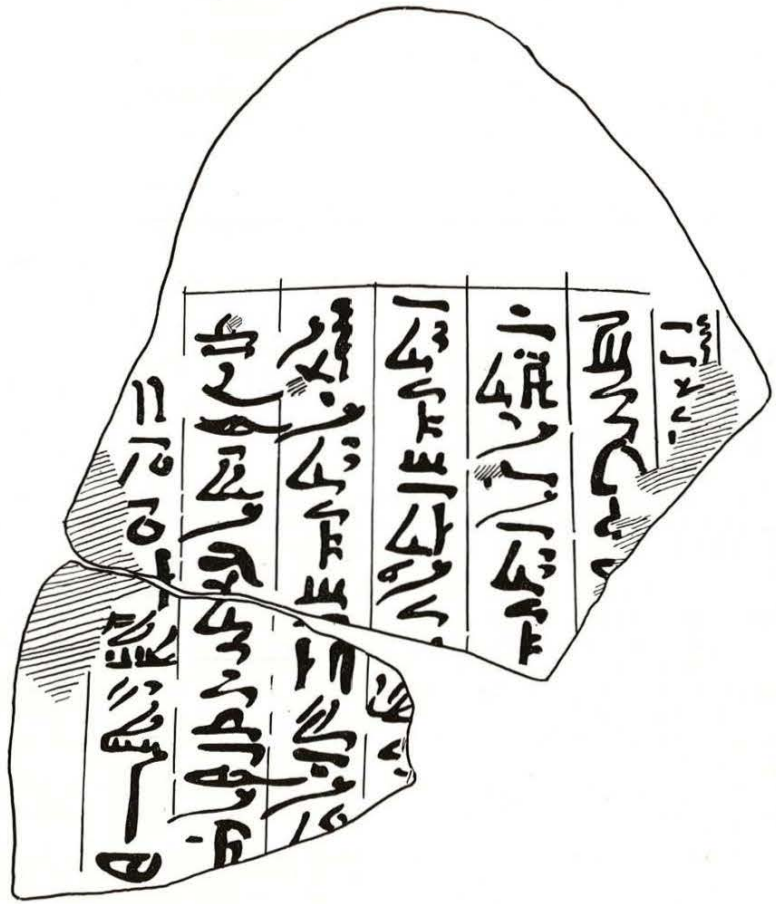
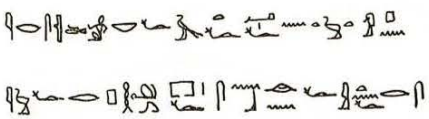
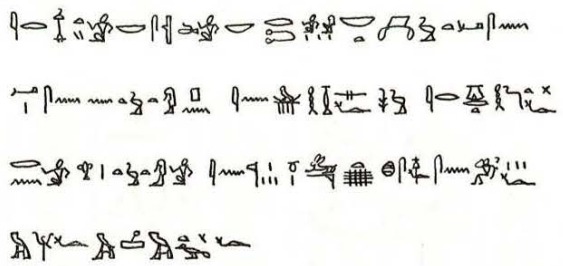


Fig. 2



As for every traveller who will raise his arm to this image, he will reach home safe-and-sound (after) he has accomplished that on account of which he has come. Hatnub 17, 14—15.



As for every craftsman, every traveller, and all people who will stretch forth their arm to this image, ʿAnty will praise him. But as for him who will destroy my name on my image, the gods of the Hare Nome will hinder his children (?) from his office after his death. Hatnub 49, 10—12.

The formula derives from a well-known text inscribed in the mastaba tombs of the Old Kingdom, in which those who violate the tombs or behave in an unseemly way while visiting them are often threatened with retribution, while more rarely protection is promised those who conduct themselves in the opposite fashion[1]). It has been discussed in detail by a number of scholars and forms the subject of monographs by H. Sottas and J. Sainte-Fare Garnot[2]). Essentially the text of the stela is a version of the "Address to the Living". This formula, or set of formulas, originates in the mastaba tomb, but already within the Old Kingdom it occurs in a text on the desert road through the Wadi Hammamat[3]).

In the First Intermediate Period a development of the extended address to the living is represented in the Siut tombs (Siut III, 58—70; IV, 77—80)[4]). The formula is here clearly divided

[1]) So described by A. H. Gardiner and K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, London 1928, p. 10. For a discussion of the several grammatical difficulties inherent in the Old Kingdom formula, see E. Edel, *Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches* (*MDIK* 13, fasc. 1), where references to the earlier discussions of these problems are cited.

[2]) H. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte*, Paris 1913; J. Sainte-Fare Garnot, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'ancien empire*, Cairo 1938.

[3]) "L'Appel aux vivants s'est détaché de la tombe; au lieu d'attendre les visiteurs ou les passants qui, ne le cherchant pas, ne l'auraient sans doute jamais découvert, il se met en quelque sorte sur leur chemin et, dans un lieu sauvage, il sollicite l'attention par le seul fait de sa présence." Garnot, *op. cit.*, p. 75.

[4]) F. Ll. Griffith, *The Inscriptions from Siût and Dêr Rifeh*, London 1889; H. Brunner, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*, 1937 (*ÄF* 5); for the passage cited from *Siut I* and the parallel text

in two unequal parts, in the first of which the visitor who invokes the funerary offering is promised the intercession of the tomb owner in the hereafter (Siut III, 58—60), and in the second of which specific threats are made against the neglectful or malicious visitor (Siut III, 61—70). Among the punishments called down upon the unpleasant visitor are divine retribution, interdiction of burial in the necropolis, deprivation of the funerary rites, and hindering the assumption of the miscreant's office by his children. In the texts of Siut III and IV the formula is placed at the entrance of the tomb. In these same texts a distinction is made between the neglectful citizens and descendants, on the one hand, and the deliberate damager of the tomb, on the other. This distinction seems to be lost in subsequent versions. In the tomb of Ḥepdjefa, which was built in the reign of Sesostris I, the malediction takes precedence over a mild promise of old age and honor to the dutiful visitor (Siut I, 223—229). This particular adaptation of the formula seems to have found favor in the Eighteenth Dynasty, as it is again utilized almost verbatim in the tomb of Puyemreʿ at Thebes.

The formula develops along several lines in the Middle Kingdom. It is a characteristic element of the stela texts, usually without the malediction section, and is also found in the texts of offering tables[1]). There are few examples from tombs. The address may be introduced by a vocative or by *ỉr* + substantive, the latter having the force of a subject in anticipatory emphasis. Thus the address to the living may begin in its classical form, "O ye who live, (ye who are) on the earth . . ." or in the alternative form, "As for every scribe, every lector priest, . . . who may chance to pass by this stela . . .". The version of the formula represented in the stela discussed here belongs to this latter group, the indirect appeal in Garnot's classification[2]).

The development of the formula after the Middle Kingdom can be followed in the examples cited by G. Möller in the appendix to *Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu*[3]). In these later versions of the formula the malediction becomes dominant and the punishments envisaged become more severe and ignominious. In the later donation stelae the origin of the malediction as part of the address to the living eventually becomes obscured, and the malediction is then treated as a formula in itself. These texts and their congeners in the literature of the Ancient Near East have been discussed in a monograph by A. Parrot, a study based largely on the work of Sottas and Garnot in the chapter concerned with the Egyptian texts[4]).

In the Hatnub texts, mainly dated in the First Intermediate Period, the end of the Old Kingdom, and the Twelfth Dynasty, the address to the living takes on a special character appropriate to the use of the address in the graffiti[5]). Usually, as in the first example quoted, it is an indirect appeal appended to the main text, in which the traveller who raises his arm to the graffito is wished a safe return home after the successful accomplishment of his quarrying mission. Although the sentiment of the safe return home is attested elsewhere, notably in the Sinai texts, the specific phrasing used in these texts seems to be restricted to Hatnub, where the formula is current in the texts of the First Intermediate Period and later. For this reason the Michailides stela can be ascribed with a fair measure of certainty to the site of the Hatnub quarries.

from the tomb of Puyemreʿ, see Montet in *Kêmi* III (1930—1935), 46—48. A related formula with widely divergent phraseology is represented by the text in J. Vandier, *Moʿalla*, Cairo 1950, p. 206.

[1]) A number of examples of the direct and indirect appeal are included by K. Sethe in *Ägyptische Lesestücke*[2], Leipzig 1928, pp. 87—89. These comprise examples from stelae, an offering table, and the tomb of Ḥepdjefa (*Dfȝ(·ỉ)-ḥʿpy*) at Siut (*Siut I*).

[2]) Garnot, *op. cit.*, pp. 111—115; Sethe, *op. cit.*, pp. 87b, 88e; Vandier, *op. cit.*, p. 206.

[3]) *SAW Berlin* 47 (1910), pp. 941—948.

[4]) *Malédictions et violations de tombes*, Paris 1939.

[5]) The nature of the texts is discussed by Anthes, *Felseninschriften* 9.

Commentary

a) *ʿnḫ n ḏ3mw n nfrw*, "conscript of the levies of recruits" or "corvée laborer". On the *ḏ3mw n nfrw* see *Wb.* V, 523, 14, and Faulkner in *JEA* 39, 35 and 40—41. Schäfer's emendation of *ḏ3mw n nfrw* to *ḏ3mw nfrw* in *ZÄS* 42, 125, is no longer tenable in view of the many examples with *n* (to which add the present instance). On *ḏ3mw* see especially Newberry, *El Bersheh*, Part I, p. 18, n. 11. The use of the *ḏ3mw* in quarrying expeditions is well known and is discussed in several of the references just cited.

The interest of the title lies in the initial element, *ʿnḫ*, which is not attested in this combination, to the best of my knowledge. Titles constructed with *ʿnḫ n* which are listed in *Wb.* I, 200—201, are *ʿnḫ n nỉwt*, *ʿnḫt n nỉwt*, *ʿnḫ n mš*ʿ, *ʿnḫ n ṯt ḥḳ3*, and *ʿnḫ n ḫ3 ṯpy*, to which should be added the *ʿnḫ n ḥn(w) ḥḳ3* from *Berlin Äg. Inschr.* I, 256 (no. 1203) and the present *ʿnḫ n ḏ3mw n nfrw*. Possibly the *ʿnḫ sḫty* of Leiden Stela V, 102 should be considered under the same heading[1]). The sense of the element *ʿnḫ* in these titles seems to be that of component member, and thus the *ʿnḫ n nỉwt*, the *ʿnḫ* of a city, has generally been rendered "citizen", and the *ʿnḫ n mš*ʿ "soldier"[2]). The *ʿnḫ n ḥn(w) ḥḳ3* should probably be rendered "oarsman of the prince". In view of the above examples I propose to render *ʿnḫ* in the title in column 3 as "conscript" or "corvée laborer", since the literal translation, "component member of the levies of recruits", like "component member of a town", is cumbersome.

b) *ḥnt-*. This is possibly the beginning of a second title, but in view of the space probably available and the modest status of the individual, it is more likely that this is the first element of a proper name. On the name Khenty and names beginning with this element, see Ranke, *Personennamen* I, 271, 19—273, 12.

c) There are traces at the beginning of the column, but since they are not distinct on the photo it has been found impractical to draw them. It does not seem likely that there existed another column to the right, and hence this column is numbered as the first. The *grt* at the beginning of the next column makes it a virtual certainty that the last word in the first column is *ỉr*[3]).

d) The verb in the latter part of the column was probably *sw3ty·fy* or *sw3ty·sn*, "pass by", construed with *ḫr* and a feminine noun. Other possibilities would be *ỉwty·fy* (*sn*), "come", or *ʿḳty·fy* (*sn*), "enter", both construed with *r* and the noun. That the noun is feminine is shown by the demonstrative *tn*, "this", at the beginning of the following column. Excluding such masculine substantives as *twt*, "image", *wḏ*, "inscription", and the frequently used words for stela in the formula, *ʿb3* and *šps*, the choice would seem to fall on *mʿḥ*ʿ*t*, properly "cenotaph", and such words as *st*, "place", *w3t*, "path", and *ḫ3st*, "desert place". The substantive *mʿḥ*ʿ*t* is especially frequent, and although it is virtually invariably determined by the *pr* sign, its alternation with the words for stela suggests that it may have come to mean stela. The other feminine substantives suggested are extremely rare in this place in the address to the living. *St* is attested in Sinai 401, *w3t* in a late Old Kingdom tomb at Akhmim (*ASAE* 36, 35, fig. 1), and *ḫ3st* in Hammamat 150, 1. Although the sense of the missing portion of the column is quite clear on the basis of the parallels in the address to the living, it would be of interest to identify the missing noun.

e) On the locution *3wỉ-*ʿ (*ʿwy*), "to extend the arm(s)", see *Wb.* I, 5, 4—5. It is used of Ḥordedef in Westcar VIII, 1, who performs the gesture in greeting the magician Dedi, here possibly a reverential gesture, and of Thoth in *Urk.* IV, 493, 3, who extends his arms to a person, thus as a protective gesture. In a biographical text, *temp.* coregency of Sesostris I and Ammenemes II, there occurs the phrase: *ỉnk wnt s n 3wt n·f* ʿ, "I was a man for whom the arm was stretched forth" (Leiden V 4, 12, cited by Janssen, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk* I, 145, IV Ao 8, and by Lefebvre, *Grammaire*[2], 53, § 79). Here the gesture is certainly one which is considered as incumbent upon an inferior upon approaching (?) a superior. With the substitution of *ḏrt*, "hand", for ʿ, *ʿwy*, "arm(s)", the locution can have the sense of lending a helping hand to the poor (an example, *temp.* Sesostris I, is cited by Janssen, *op. cit.*, p. 1, I A 5). That the gesture was perhaps not an empty one is suggested by the expression *3wt-*ʿ *nt ḫr nỉswt*, "presents of the royal bounty", on which see Gardiner, *Notes on the Story of Sinuhe*, p. 63 (*Wb.* I, 5, 7)[1]). In later times the locution *3wỉ-*ʿ (*ḏrt*) comes to mean "to steal", thus in P. Chester Beatty IV, vo. 5, 2, and the passage in P. Mayer A, vo. I, 4, commented on by Peet in *JEA* 2, 175, n. 5 (*Wb.* I, 5, 8—9). In the *Instruction of Amenemope* IV, 6, it is not clear which of the several meanings should be applied to the locution. In spite of the diversity of meaning in the expression and the difficulty in understanding the specific cases, it seems virtually certain that the phrase in the address to the living refers to the invocation of the funerary offering, which is made with outstretched arm.

The reading of *3wỉ-*ʿ in the text is a variant of the formula in the Hatnub texts, in which the expression *ʃỉ-*ʿ is regularly used. There are two cases among the Hatnub graffiti, however, where the reading with *ʃỉ-*ʿ is uncertain, Hatnub 49, 10, and Hatnub 32, 7. In the former case there can be no question now that the *3w* sign is to be read, and in the latter case this is probable. Thus the text published here presents an oppotunity to correct the passage in Hatnub 49 and to suggest a similar correction for Hatnub 32. Since the following column begins *n twt pn*, it seems possible that the phrase with *ʃỉ-*ʿ follows the same phrase with *3wỉ-*ʿ in our text, and this restoration is accordingly suggested in the transcription and translation.

f) On *ỉw·f r pḥ pr·f snb*[2]), see the passage in Hatnub 17, 14—15, cited above, and the parallels listed by Anthes, *Felseninschriften*, 10, n. 1. For the disposition of the signs in *pḥ*, see Hatnub 11, 6. On *pr·f*, "home", see Gunn's posthumous note in *JEA* 36, 111—112, where examples taken from literary texts are cited. Other examples are to be found at Hatnub in the expression cited and at Sinai (inscriptions no. 28, 36, 40, 53)[3]).

g) The words introducing the malediction evidently occur at the end of this column, as the beginning of the following column indicates[4]).

[1]) This possibility is mentioned by von Bergman, *RT* VII (1885—1886), 180—181.

[2]) Perhaps always as a conscript, inasmuch as the usual (?) term for soldier, as a professional term, seems to be *wʿw* in the New Kingdom and later (von Calice, *ZÄS* 52, 116 sq.; Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, p. 25*; Faulkner, *JEA* 39, 38 and 45; and Helck, *Der Einfluß der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, p. 18.

[3]) When two "*ỉr*" phrases, each with a clause of result, follow each other, the first is frequently introduced by *ỉr* and the second by *ỉr grt*, the latter having the force of "but as for". When the first phrase is introduced by *ỉr grt*, however, the second may be introduced by *ỉr swt* (Hatnub 52, 4—5). In this case the *ỉr grt* may be rendered "now as for" and the *ỉr swt* as "but as for".

[1]) On *3wỉ-ḏrt*, "conveyance by gift", see now W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, New York 1955, p. 112. In *CT* VI 76f., there occurs the phrase: *3w·f* ʿ*·f ḥn*ʿ *Šw*.

[2]) The reading is probable, although the last trace in the column, the left edge of a horizontal line, is difficult to comprehend.

[3]) A. H. Gardiner, T. E. Peet, and J. Černý, *The Inscriptions of Sinai*, Part II, London 1955, p. 69, n. h.

[4]) See p. 304, n. 3 above.

h) *sḫn*, "to efface, to erase, to rub off". *Wb.* III, 426, 2, lists as objects of the verb in this sense both *rn*, "name", and *sš ḥm*, "the writing thereon", to which may now be added *wḏ*, "inscription". On the possible extended sense, "to trample on", see FAULKNER in *JEA* 23, 175.

i) *wḏ*, "inscription", is not listed under a separate heading in *Wb.* I, 398—399, where examples are to be sought under the word for stela. On the meaning "inscription", see ANTHES, *Felseninschriften*, 10, n. 2, and ROEDER, *Debod bis Bab Kalabsche*, II, pl. 107, no. 1; pl. 108, V c.

j) *ḳmt*, "success". The choice seems to lie here between the word *Kmt*, "Egypt", and a substantive from the verb *ḳm*, "to complete". Although it is tempting to read the first alternative, the determinative, a book roll, is against this possibility. On the other hand, a feminine substantive for *ḳm* in this sense is not known, to the best of my knowledge. On *ḳm*, "profit", see FAULKNER in *JEA* 42, 33, with references cited, to which add GARDINER in *JEA* 9, 15, n. 8. In view of the determinative, the reading suggested in the translation is to be preferred[1]). This reading also ties in well with the following phrase.

k) *ỉlt·n·f r·s*, "that on account of which he has come", made virtually certain by the many parallels from Hatnub including the first Hatnub text cited above (Hatnub 17, 14—15). The interest of the phrase in the text is its transposition from the first part of the formula, the promise of protection, to the malediction, where it is accordingly cast in the negative form: "he will not achieve that on account of which he has come". For this particular transposition I can cite no parallel.

l) "Thoth", possibly without determinative, is certainly to be restored at the end of column 6 before *nb Ḫmnw* at the beginning of column 7. It is not certain whether the phrase goes with the missing portion preceding it or whether it is to be understood with the following phrase, as the translation suggests, in a sentence such as, "It is Thoth, lord of *Ḫmnw*, and it is ʿAnty, lord of Tjerty (?), who will punish him". Thoth is frequently invoked in these texts as the punisher of the miscreant (for example Siut I, 224)[2]). Here he perhaps serves a threefold purpose: as a local deity, as the patron of writing, and as the moon, the punisher of crime (on the last, see *The Instruction of Amenemope*, IV, 19).

m) With the phonetic element *-ty* added to the falcon sign the reading as ʿAnty seems to be very probable. On ʿAnty, see GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, II, index, p. 317, *s. v. ʿAnty*; KEES, *Horus und Seth als Götterpaar*, II, p. 22 sq.; SETHE, in *ZÄS* 47, 56. On ʿAnty's association with the region of Hatnub and el Bersheh, and the place name Tjerty, see ANTHES, *Felseninschriften*, 77, 87—88, and NEWBERRY, *El Bersheh*, I, pl. 15. Tjerty is also discussed briefly by GARDINER in *Ancient Egyptian Onomastica*, II, 71*—72*. The likelihood that Tjerty is the cult place of ʿAnty in this text is increased by its occurrence in Hatnub 49, 9, the text dated in year 31 of Sesostris I.

n) The space at the end of the column and the text is insufficient for one of the dire punishments frequently invoked[3]). For an alternative restoration, see Hatnub 33, 1—2: *ỉr ḥḏty·fy nn, ỉn Ḏḥwty ḥḏ·f sw* (As for him who destroys them, Thoth will destroy him).

[1]) On *mss* with the sense of seeing a result, see *Wb.* II, 9. 14 (the formula in medical texts).

[2]) K. SETHE, *Erläuterungen zu den äg. Lesestücken*, Leipzig 1927, p. 146.

[3]) For the restoration, see Hatnub 19, 6—8; 35.

Remarks on the Palaeography

There are few texts written in hieratic which can be assigned to the first part of Dynasty XII. For this reason, the text of the stela is especially interesting from the viewpoint of the palaeography. The signs or passages which require a word of comment are the following[1]):

Front, lines 1—2: The signs are writ large as in a heading. Compare the *ʿnḫ* signs in line 1 with the initial sign of the column on the front of the stela, and the *w* in *mswt* in line 1 with the *w* in *nfrw* in the same column. The text exhibits a calligraphic tendency.

Front, line (column) 3: The determinative of *ḏ3mw* occurs in Hatnub 24, 6 and 27, 2 with this word[2]), and virtually the same sign,  , determines *ḏ3mw* in an incised text of the same period from Wadi el Hudi[3]) (see the photographic plate, pl. IX, and not the drawing, fig. 20, in the publication). The transcription of the sign poses several problems. ANTHES has transcribed the sign both as the seated man holding a short baton on his shoulder and as the seated man holding a basket on his head. In his text he rules out this first possibility and proposes to read all cases with the seated man holding a basket (*Felseninschriften*, 56). The sign occurs in the Coffin Texts, where it is used in place of the seated child with hand to mouth in a number of instances; DE BUCK transcribes it as the seated child (*CT* II, 210, n. 11*). In discussing a similar sign determining *bȝk* in an Old Kingdom letter, GUNN proposes to read it as the seated man carrying the short stick on his shoulder, basing his view on a number of examples in hieroglyphic and hieratic (*ASAE* 25, 248). Although the reading of the sign as the seated man carrying a basket is palaeographically unimpeachable, this sign is never used in hieroglyphic to determine *ḏ3mw*[4]). It should therefore be rejected as a possibility, as should be the sign for enemy (MÖLLER, *Pal.* I, no. 49, the sign for the kneeling captive with bound arms) on the same grounds[5]). In the cases where a similar sign is used to represent a seated man wearing a feather in the hair, the short stroke to the left representing the feather is placed near the top of the sign (MÖLLER, *Pal.* I, no. 34)[6]). The objection to the transcription with the sign for the seated child is palaeographic only, since this last sign in hieratic of the period regularly indicates the

[1]) On the front the final group in line 1 is crowded into the lower half of the line, indicating that the corner of the stela was thus rounded when the text was inscribed. The break in the stone above column 3, front, similarly required the scribe to leave the remaining space vacant; the top of the *ʿankh* sign is written on part of the chipped surface. See also p. 308, n. 4 below.

[2]) *Ḏ3mw* is determined in Hatnub 43, 4; 25, 5; and 25, 14, where the sign is identical with that for the bound captive, on which see n. 5 below. This may reflect a confusion between these two similar signs.

[3]) A. FAKHRY, *The Inscriptions of the Amethyst Quarries at Wadi el Hudi*, Cairo 1952, text no. 6 (pp. 23—25; fig. 20; pl. IX, line 3 of framed text).

[4]) See the above mentioned discussion by GUNN in *ASAE* 25, 248, on the determinative for *bȝk*, and that for *ṯst* in P. Berlin 8869, vo. 12, to which may now be added the findings of Dr. HENRY G. FISCHER in the present series presented to Professor JUNKER ("*An Early Occurrence of ḥm Servant in Regulations Referring to a Mortuary Estate*").

[5]) There is a tendency now to transcribe the 'enemy' determinative as the seated man holding the stick on his shoulder, thus by DE BUCK in *CT* I 46a, 70d; II 57a,62a; V 55; and by GARDINER in P. Ramesseum C, vo. 2, 3; vo. 3, 8 and 10; and *passim*. On this sign, see, however, the discussion by PIANKOFF in *JEA* 20, 158, where the added stroke to the left is not considered as a stick or baton.

[6]) A writing of the similar word, *ḏ3mw*, cited in *Wb.* V, 524. 8, is determined by the head and arms of a child, written three times, in which a long lock of hair descends from the head (*Pyr.* 1206a). It does not seem possible, however, to interpret the stroke in the hieratic signs discussed here as this lock, in view of the lack of later hieroglyphic examples of this writing for these words. FAULKNER in *JEA* 39, 40, points out that subofficers of the *ḏ3mw* are occasionally depicted wearing a feather in their headdress, a situation which suggests still another transcription.

dangling legs and lacks the short stroke to the left. At Hatnub it is clearly differentiated from the sign in question[1]).

The result of this inquiry is inconclusive, but I suggest that the sign should be transcribed, following GUNN, as the seated man with the baton on his shoulder. In view of the uncertainty attached to the reading of the sign, however, this solution can only be accepted with a measure of reservation. By reading the sign thus the short stroke is explained as the baton, although no explanation is suggested for the recurved portion of the sign at the upper right[2]). Examples of similar words so determined in hieratic are cited by GUNN in the above mentioned discussion.

The form of *ỉw* is notable, representing a stage between that of the Old Kingdom and the Middle Kingdom. It is slightly similar to that of Hatnub 9, 9, and not yet standardized as the form of Semneh Dispatches 3[13]; P. Brooklyn 35. 1446, and the el Lahun papyri. The development of the sign whereby the initial dots are replaced by a line is paralleled by other signs (compare the biliteral *mn*, MÖLLER, *Pal.* I, no. 540).

The sign *ỉn* for *bulṭi* fish deserves note. It is not identical with any of the examples cited by MÖLLER, although it is clearly to be classed with his example from Hatnub 17, 2.

The sign of the falcon has been so transcribed on analogy with Hatnub 49, 9 and 11[3]). The likelihood that ʿAnty is meant has been discussed above. There exists a wide diversity in the hieroglyphic version of the sign, and especially in its base. Examples, mostly of Middle Kingdom date, are numerous: see LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine* (*CCG*), III (Index), pp. 148—149; DYROFF-PÖRTNER, *Äg. Grabsteine und Denksteine* II (München), pl. III, no. 4; Sinai 119. In the text under discussion there is a break to the left of the sign, so that the added element, transcribed as a wing (?), may be incomplete. This added element, not regularly part of the writing, may also occur in Hatnub 47 in a proper name, where it has been transcribed as a flail, with point of interrogation, by ANTHES (*Felseninschriften*, 74). In the present case a flail is not possible, and the raised wing is questionable. In Hatnub 47 it is conceivable that the added element is part of *-ty*, but this is ruled out for the Michailides stela. Until further examples in hieratic, perhaps to be sought in the Coffin Texts, are forthcoming, the sign can not be accurately transcribed with certainty[4]).

Conclusions

The interest of the stela in its fragmentary state lies in the probability that it was inscribed for a member of a quarrying gang rather than for a chief or overseer. His title is perhaps to be

[1]) Compare, in the same text, the sign for seated child (Hatnub 24, 5) with the sign under discussion (Hatnub 24, 6 twice).

[2]) In hieroglyphic and hieratic the word *ḏsmw* is usually determined by the seated child or seated man, the former being more frequent (at Hatnub, Hatnub 16, 4; 20, 3 and 15). The word can also be determined by the soldier (as in Sinai 116, b 2). It is barely conceivable that the sign under discussion should be transcribed as a seated man with one hand to the mouth and the other holding a baton on the shoulder. Such a sign is unparalleled and can not be suggested with any degree of probability. Until a hieroglyphic example can be found to suggest a solution, the sign must remain ambiguous. One might indeed argue for the reading of the sign as the man carrying a basket (as a worker) or the captive (as a forced laborer), but neither is attested among the determinatives of the word, and it is not difficult to add to the list of possible readings based on the sense of the word. MÖLLER, *Pal. Ergänzungsheft*, reads Hatnub 25, 14, as the seated man with baton on shoulder (see p. 307, n. 2 above).

[3]) In detail the form is not similar to those of Hatnub 49.

[4]) M. POSENER suggests that the elements may form part of the boat in which the falcon ʿAnty is occasionally depicted, and through lack of space the steering oar has been distorted and placed unusually high. For an example of the sign, see SETHE, *ZÄS* 47, 51.

considered an indication of status rather than a title *per se*. It will be evident from the above commentary that the text, palaeography, and the nature of the title all point to Hatnub as the probable origin of the stela, and hence the proposed attribution of the stela in the title to this study. That the stela is of a hard limestone and not alabaster does not seem to be a real indication to the contrary. Since the graffiti published by ANTHES from the site include a number of detached stelae in the Berlin Museum, it would seem logical to continue the numbering used by him and to assign the number 53 to the graffito published by GRDSELOFF in *ASAE* 51, 143—146, and the number 54 to the stela here discussed, both these last texts being dated in the reign of Sesostris I[1]).

The occurrence of these texts of Sesostris I from the quarries illustrates the increased activity in quarrying during this reign. The quarries in the Eastern and Western Deserts were extensively worked toward the end of the Eleventh Dynasty, but it is not until the reign of Sesostris that a comparable activity is again represented. There are few traces of the reign of Amenemḥet I to be found other than a text from the Wadi Hammamat (No. 199). Sesostris I is well represented by contemporary records at the following sites where few certain such records have been noted for his predecessor: Hatnub, Sinai, the Nekhenut quarries, and the Wadi el Hudi amethyst quarries[2]). This circumstance is not fortuitous, but is supported by other evidence for these reigns[3]). Although monuments of Amenemḥet I are well attested throughout Egypt, they are considerably fewer than those of his successor[4]). His pyramid, unlike that of Sesostris I, utilized to a large extent blocks taken from earlier monuments[5]). The situation in the quarries thus seems to be another indication that the opening years of the Twelfth Dynasty were not free from strife, and that it is only with the advent of Sesostris I, first as coregent and then as king, that extensive operations in the building of temples were again resumed on a scale which very soon surpassed that of the rulers of the latter part of the Eleventh Dynasty.

The text which forms the subject of this study presented to Professor HERMANN JUNKER even in its fragmentary state not only adds a title to those already well attested, but also lexical and palaeographic details of interest. Although its provenance is not recorded, it has been argued that there is considerable reason for assigning it to the quarries at Hatnub, and whether or not it derives from this site, it can most usefully be studied in this context[6]).

[1]) Against this view may be set the fact that none of the stelae published by ANTHES are inscribed on both sides, *Felseninschriften*, 4, 6.

[2]) Sinai 63 is the only certain text of Amenemḥet I at the site, and the two occurrences of the cartouche of Amenemḥet (I) at the Nekhenut quarry are in juxtaposition with the cartouche(s) of Sesostris I, and thus later than the beginning of the coregency (Egyptian Museum, Cairo, J. 59487, 59505, the latter published in *ASAE* 33, 70, no. 3). I am indebted to Dr. ʿABBAS BAYOUMI for permission to acquire photographs of these two texts.

[3]) G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, Paris 1956, p. 82, n. 5, and *passim*.

[4]) This situation was noted by LEPSIUS, and the archaeological work of more than a century has not changed the basis of his opinion (*Über die zwölfte ägyptische Königsdynastie*, Berlin 1853, p. 24).

[5]) Disapproval of this method of acquiring stone is registered by the author of *The Instruction for King Merikareʿ* (P. Hermitage 1116 A, ro. 78—79).

[6]) I should like to take this opportunity to acknowledge the kindness of Mr. EDWARD F. WENTE, who consented to collate the text in Cairo against the plates.

Johannes der Täufer in der koptischen Literatur

Von Walter C. Till

ⲛⲧⲁⲓⲥϩⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲓϫⲱⲟⲩⲓⲉ ⲉⲧⲃⲟⲟⲧ
ⲙ̄ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲓⲧ ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲧⲁⲥϩⲓⲧ ⲕⲁⲧⲁ ϣⲓⲟⲧ ⲙ̄ⲙⲁ
ⲡⲛⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲁϩ ϩⲣⲙⲁⲛ ⲑⲓⲟⲩⲛⲁⲣ̄
ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲧⲱⲟⲩⲧⲛ̄ ⲛⲟⲩ ⲟⲩⲛⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓϫⲛ̄ ⲛⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ̄
ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲧⲙ̄ⲧⲣⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ ⲧⲁϩⲏ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲟⲩⲧⲛ̄: ~
ⲛⲉⲧⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲓϫⲱⲟⲩⲓⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲣⲉⲛϩⲁⲣⲭⲓⲟⲥ
ϫⲟϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲁⲓⲁⲛⲉⲣⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄
ⲛⲉⲓⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲛⲕⲟϩⲧ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥⲥⲕⲁϕⲟⲥ ⲙ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲏϫⲓⲧⲟⲩ
ⲉϩⲟⲩⲏ ⲉⲧⲗⲓϩⲩⲟⲗⲓⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲉ. ϩⲁⲗⲏⲗ. ϙⲉ.

In diesem Artikel werden außer allgemein üblichen Abkürzungen (wie z.B. die der Titel biblischer Bücher) in Übereinstimmung mit W. E. Crum: *A Coptic dictionary* (Oxford 1939) folgende Abkürzungen verwendet:

BM = W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*. London 1905. Nach Nummern.
K mit folgender Zahl = die Signaturen der koptischen Stücke der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.
P mit folgenden Zahlen = die Signaturen der koptischen Stücke der Bibliothèque Nationale in Paris.
p. gibt immer die Paginierung einer koptischen Handschrift (nicht die Seite eines gedruckten Buches) an.
Ryl = W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1909. Nach Nummern.

Da die übrigen Literaturverweise nur je einmal angeführt werden, kommen sie für die Verwendung von Abkürzungen nicht in Frage.

Die koptische Kirche hat ihre bevorzugten Lieblinge unter den Himmlischen jeder Kategorie. Unter den Engeln ist es der Erzengel Michael, unter den Märtyrern der heilige Georg, und unter den biblischen Heiligen — abgesehen von Maria, der Mutter des Herrn — ist es Johannes der Täufer. Dieser genießt als irdischer Vetter und Vorläufer des Erlösers ganz berechtigterweise einen besonderen Vorzug, den sonst keine der biblischen Personen aufzuweisen hat.

Der Heiligenkalender der koptischen Kirche[1]), das 'Synaxarium', gedenkt an acht Tagen des Jahres direkt oder indirekt dieses Heiligen:

2. Thoth: Tod des Zacharias. Es wird die Kindheit Johannes des Täufers erzählt.
26. Thoth: Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers durch den Erzengel Gabriel an Zacharias.
18. Paope: Tod des Patriarchen Theophilos von Alexandrien, der den Schrein für die nach Alexandrien gebrachten Reliquien des Johannes erbaute.
11. Tobe: Taufe Jesu im Jordan durch Johannes.
16. Mechir: Tod der Elisabet, der Mutter des Johannes. Es wird der Geburt des Johannes gedacht.

[1]) René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite. Patrologia orientalis* 1, 215—379; 3, 243—545; 11, 505—755; 16, 185—424; 17, 525—782; 20, 737—828. Arabischer Text mit französischer Übersetzung.

30. Mechir: Auffindung des Kopfes des Johannes.
2. Paone: Auffindung der Gebeine des Johannes.
30. Paone: Geburt Johannes des Täufers.

Auch an anderen als den angeführten Tagen wird Johannes der Täufer nebenbei erwähnt.

Das Officium liturgicum in s. Johannem Baptistam (bohairisch mit arabischer Übersetzung) ist in dem aus dem Jahre 1480 n.Chr. stammenden Codex Vaticanus copticus 77 enthalten, in dem sich auch eine arabische Vita dieses Heiligen befindet. A. Hebbelynck et Arn. van Lantschoot, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti*. Tom. I: *Codices coptici Vaticani* (*Bibliotheca Vaticana* 1937) S. 562—566.

Der Beliebtheit des Heiligen entsprechend gibt es auch viele Doxologien (Lobpreisungen), die Johannes den Täufer zum Gegenstand haben[1]), sowie Hymnen zu seinen Ehren, z.B.: BM 906 fol. 42; *Ryl* 43 (kleines Bruchstück eines saidischen Hymnus, wahrscheinlich über die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers); *Ryl* 44/1 (saidische liturgische Hymnen von der Taufe Jesu durch Johannes); *Ryl* 433/1 (akrostiche Hymnen, Absalijât, darunter auch über Johannes den Täufer, bohairisch); *Ryl* 434 (Sammlung bohairischer Hymnen, unter anderen auch über Johannes den Täufer); H. Junker, *Koptische Poesie des zehnten Jahrhunderts* II (Berlin 1911) 124f., 130ff., 134f. (dazu O. von Lemm, *Koptische Miscellen* 96 = *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* 1901, S. 331ff.).

Es ist nicht überraschend, daß Johannes der Täufer auch in den koptischen Zaubertexten eine entsprechende Rolle spielt. Vgl. *Ryl.* 104/4 und A. M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* (Brüssel 1930. 1931) II Nr. 19 (S. 68), III § 179 und 254.

Hier sollen aber in erster Linie die koptischen literarischen Texte angeführt werden, die von Johannes dem Täufer handeln. Ich nenne diejenigen, von denen ich Kenntnis habe, in der Reihenfolge ihres Erscheinens und bezeichne sie mit fortlaufenden Nummern, um einfach auf sie verweisen zu können.

1. G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* (Rom 1810, Neudruck: Leipzig 1903) Nr. 55. Eine von Tuki angefertigte Abschrift des von de Vis veröffentlichten Textes (hier Nr. 24).

2. ibidem Nr. 157. Herausgeg. von G. Steindorff, vgl. hier Nr. 4.

3. ibidem Nr. 158. Herausgeg. von G. Steindorff, vgl. hier Nr. 4.

4. G. Steindorff, *Gesios und Isidoros. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 21 (1883) 137ff. Es sind die hier unter Nr. 2, 3 und 19 angeführten saidischen Texte. Sie erzählen die Auffindung der Reliquien Johannes des Täufers.

5. F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo egizio di Torino. Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, ser. 2, tom. 37 (Turin 1886) II: *Scienze morali, storiche e filologiche. Manoscritto terzo*. Text S. 115ff., Übersetzung S. 163ff. Diese Veröffentlichungen sind offenbar auch außerhalb der Akademieschriften unter einem gemeinsamen Titel erschienen: *I Papiri copti del Museo egizio di Torino*, wo der Text, laut Angabe bei de Vis (hier Nr. 24), in Bd. I, fasc. 3, S. 53—65, die Übersetzung S. 101—104 zu finden ist. Der eine dieser saidischen Texte ist parallel zu dem von de Vis herausgegebenen bohairischen Text (hier Nr. 24), der andere ist

[1]) Doxologien (alle bohairisch) z.B.: Yassa Abd al-Masih, *Doxologies in the Coptic Church. Bulletin de la Société d'archéologie copte* 4 (Kairo 1938), 97—113; 5 (1939), 175—191; 6 (1940), 19—76; 8 (1942), 31—61; 11 (1947), 95—158. — O. H. E. Burmester, *The Turuhat of the Saints*. ibidem 4 (1938), 141—194; 5 (1939), 85—157.

eine dem Proklos von Kyzikos zugeschriebene Homilie über die Beisetzung des Hauptes Johannes des Täufers. Diese beiden Texte wurden von Rossi nicht getrennt.

6. F. Robinson, *Coptic apocyphal Gospels. Texts and Studies* IV/2. Cambridge 1896. Dort ist auf S. 162f. ein Teil des hier unter Nr. 10 angeführten Textes (p. 63/64) abgedruckt: ein saidischer Text, der über die Geburt Jesu berichtet, wobei auch die sechs Monate vorher erfolgte Geburt Johannes des Täufers erwähnt wird. Vgl. ebendort S. XXIIf., 196f. und 235ff.

7. W. E. Crum, *Coptic Manuscripts. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, nos. 8001—8741 (Kairo 1902). Nr. 8079. Saidischer Text über die Taufe Jesu durch Johannes. Es ist nur ein kurzes Textstück als Beispiel angeführt, ein Dialog zwischen Jesus und Johannes. In Fußnote 2 führt Crum dazu an, daß Or. 5706 des Britischen Museums denselben Text hat. Diese Handschrift ist anscheinend in BM nicht erwähnt.

8. ibidem Nr. 8315. Eine saidische Homilie über Johannes den Täufer. Nach de Vis (hier Nr. 24) gehören die hier unter Nr. 10 und 15 (bzw. 21) angeführten Blätter zur selben Handschrift. Der Text ist m. W. nicht veröffentlicht.

9. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum* (London 1905). Nr. 220. Eine saidische Homilie über die Geburt und Jugend Jesu, wobei die Geburt Johannes des Täufers zur Sprache kommt. Dazu gehören nach Crum: P 131[5] f. 77, P 129[17] f. 17—19, P 129[18] f. 153. Teile des Textes sind ebenda mitgeteilt.

10. ibidem Nr. 293. Eine saidische Homilie über die Geburt und Jugend Johannes des Täufers. Crum führt zwei Textproben aus p. 5 und p. 46 an. Der Text von p. 63/64 wurde von Robinson (hier Nr. 6) veröffentlicht. Zu dieser Handschrift gehören die hier unter 8, 15 und 21 angeführten Texte.

11. ibidem Nr. 323. Eine Vita des Patriarchen Athanasios von Alexandrien. Der saidische Text (ebenda mitgeteilt) berichtet, wie die Gebeine Johannes des Täufers zum Patriarchen Athanasios nach Alexandrien gebracht werden. Diese Begebenheit wird in mehreren koptischen Texten behandelt; vgl. hier Nr. 22.

12. ibidem Nr. 973 (S. 404 ab). Enthält 'an adaptation of the Trisagion to the festival of John the Baptist'. Griechisch und saidisch. Textproben ebenda.

13. ibidem Nr. 987. Bruchstück einer saidischen Homilie, in der auf die Mission Johannes des Täufers verwiesen wird. Kein Text veröffentlicht.

14. ibidem Nr. 1001. Bruchstück einer saidischen Lobrede auf Schenute, worin Johannes der Täufer erwähnt wird. Ein Teil des Textes ist ebenda wiedergegeben.

15. E. Revillout, *La sage-femme Salomé et la princesse Salomé fille du tétrarque Philippe.* Journal Asiatique 1905. Der von Johannes dem Täufer handelnde Text steht auf S. 446ff. = P 129[17] f. 10 (p. 3:4), P 129[17] f. 9 (p. 9:10) und P 129[17] f. 11 (p. 13:14). Die Signaturen sind in dieser Veröffentlichung nicht angegeben. Dazu O. von Lemm, *Kleine koptische Studien* Nr. 49, S. 447ff. (= *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, Bd. 25 Nr. 5, Dez. 1906, St. Petersburg 1907, S. 0175ff.). Der Text handelt von der Kindheit des Johannes und erzählt dann die Szenen mit Salome und Herodias. Revillout hat diesen Text später noch einmal mit teilweiser Benützung der Verbesserungsvorschläge von Lemms ediert (hier Nr. 21). Vgl. Nr. 8 und 10.

16. E. Revillout, *Les apocryphes coptes* I: *Les évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy. Patrologia Orientalis* II/2 (Paris 1907), Fragment 1 (S. 131f.). Ein saidisches Bruchstück über

das Vorgehen des Herodes gegen seinen Bruder Philipp. Parallel zu einem Teil des von de Vis herausgegebenen bohairischen Textes (hier Nr. 24). De Vis stellt in seiner Ausgabe (S. 8—11) die beiden Texte einander gegenüber. Dort ist auch einige Literatur darüber angeführt (S. 6ff.).

17. E. O. Winstedt, *A Coptic fragment attributed to James the brother of the Lord. The Journal of Theological Studies* 8 (Oxford 1907) 240—248. Es ist der saidische Text von P 129[18] f. 116—120 herausgegeben. Zu allen drei Textstücken sind Parallelen in einem größeren Zusammenhang veröffentlicht worden, und zwar:

1. Bruchstück (S. 241, Zl. 1—11) parallel zu dem von Budge herausgegebenen Text (hier Nr. 20) S. 131, 26 (ⲁⲟⲓⲡⲟⲛ) bis S. 132, 9 (ⲫⲣⲩⲟⲕ). Die Fortsetzung bei Winstedt (von S. 241, 12 an) ist parallel zu Budges Text S. 133, 20 (ⲏⲧⲫⲣⲏⲓ ⲁⲫ ⲃⲟⲕ; so ist auch bei Winstedt zu lesen statt des sinnlosen ⲏⲧⲫⲧⲏⲏⲁⲫⲃⲁⲕ ⲁ) bis S. 134, 14 (ⲯⲁⲧ-).

2. Bruchstück (S. 242—243) p. 11—14 = fol. 117—119, parallel zu Budges Text S. 137, 31 (ⲧⲗⲓⲫⲯⲟⲗⲓⲧⲫ) bis S. 147, 7 (ⲙⲡⲫⲕⲗⲓⲫⲫⲧⲫ). Budges Text stimmt nicht ganz wörtlich mit dem von Winstedt veröffentlichten überein, ist aber doch sehr ähnlich. Man kann die beiden Texte aneinander verbessern.

3. Bruchstück (S. 243—244, p. 65:66 = fol. 120) erzählt von der Austreibung eines Dämons aus einem Besessenen durch Johannes den Täufer (nach seinem Tod). Dieses Textstück ist parallel zu dem von van Lantschoot veröffentlichten Text (hier Nr. 25), S. 247 (p. 35). Lantschoot kannte Winstedts Text nicht. Ein Vergleich dieser beiden Texte miteinander kann manches aufhellen.

18. W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts of the John Rylands Library Manchester* (Manchester 1909) Nr. 72. Eine saidische Homilie über die Geburt Christi. Darin wird die Ermordung des Zacharias, des Vaters des Johannes, erwähnt. Der Text ist hier nicht ediert. Große Teile davon sind übersetzt von F. Robinson (hier Nr. 6); vgl. dort S. XXIIf., 196f., 235ff.

19. ibidem Nr. 97. Ein saidischer Text, in dem die Auffindung der Gebeine Johannes des Täufers berichtet wird. Herausgegeben von Steindorff (hier Nr. 4).

20. E. A. W. Budge, *An encomium on Saint John the Baptist by Saint John Chrysostom. Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt* (London 1913), Text S. 128—145, Übersetzung S. 335—351[1]).

S. 131, 26 (ⲁⲟⲓⲡⲟⲛ)	=	Winstedt (hier Nr. 17)		241, 1 bis
132, 9 (ⲫⲣⲩⲟⲕ)	=	„	„	241, 11;
133, 20 (ⲏⲧⲫⲣⲏⲓ)	=	„	„	241, 12 bis
134, 14 (ⲯⲁⲧ)	=	„	„	241 Ende;
137, 31 (ⲧⲗⲓⲫⲯⲟⲗⲓⲧⲫ)	=	„	„	242, 1 bis
141, 7 (ⲙⲡⲫⲕⲗⲓⲫⲫⲧⲫ)	=	„	„	243 Ende.

Dieser vollständig erhaltene Text ist der interessanteste der bisher bekannt gewordenen koptischen Texte über Johannes den Täufer. Leider sind die von Budge in seinen verschiedenen Veröffentlichungen herausgegebenen koptischen Texte, unter denen außerordentlich interessante sind, nicht nur unzuverläßlich ediert, sondern vor allem schlecht übersetzt, so daß

[1]) Die Handschrift ist datiert vom 16. Mechir 503 AM, 376 AH = 10. 2. 987 n. Chr. vgl. Tafel 58 und Arn. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte* I: *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques. Bibliothèque du Muséon* 1 (Löwen 1929), Nr. 111 (S. 189f.).

jemand, der den koptischen Text nicht selbst richtig beurteilen kann und sich auf die Übersetzung verlassen muß, irregeführt wird. Ich gebe daher am Ende dieses Beitrages eine neue Übersetzung dieses Textes, der berichtet, daß Johannes dem Täufer der dritte Himmel als Tätigkeitsbereich zugewiesen ist. Dort fährt er in einem goldenen Nachen die abgeschiedenen Seelen seiner Verehrer über den von allen so gefürchteten Feuerstrom ins Jenseits.

21. E. Revillout, *Les apocryphes coptes* II: *Acta Pilati. Patrologia orientalis* IX/2 (Paris 1913) 133ff.: *Supplément à l'Évangile des XII apôtres.* Der Herausgeber wiederholt hier mit einigen Verbesserungen den im *Journal Asiatique* (hier Nr. 15) herausgegebenen Text P 129[17] f. 9—11. Zur selben Handschrift gehören die hier unter Nr. 8 und 10 angeführten Blätter.

22. E. A. W. Budge, *The martyrdom of Saint Mercurius the general. Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt* (London 1915), Text S. 230—248, Übersetzung S. 809—827. In einem Teil dieses Textes (S. 245, p. 34 — S. 247, p. 38) wird folgendes erzählt. Der Kaiser Julianus Apostata will den Tempel von Jerusalem wieder aufbauen, um Christi Prophezeihung: „Kein Stein soll auf dem andern bleiben" (Mt. 24,2; Mk. 13,2; Lk. 19,44; 21,6) zu widerlegen. Die tagsüber geleistete Arbeit ist am Morgen immer wieder zerstört. Man rät dem Kaiser, die in der Nähe der Baustelle befindlichen Gräber der Christen zu verbrennen, dann werde die Behinderung aufhören. Das Feuer verschont aber die Gräber Johannes des Täufers und des Propheten Elias. Fromme Männer bringen die Gebeine nach Alexandrien zum Patriarchen Athanasios. Dieser faßt den Plan, für die Reliquien einen Schrein zu erbauen. (Athanasios kommt aber wegen der ständigen Wirren nicht dazu, sein Vorhaben auszuführen. Erst Theophilos, einer seiner Nachfolger, der ehemalige Sekretär des Athanasios, bringt den alten Plan zur Ausführung.) Dasselbe wird in mehreren koptischen Texten erzählt: in dem von Rossi herausgegebenen Text (hier Nr. 5), in BM 323 (hier Nr. 11), erwähnt auch in BM 519 (faijumisch) und in dem von Lantschoot edierten Text (hier Nr. 25), sowie (nach Lantschoot) in dem unedierten P 129[14] f. 110.

23. *Theodosii archiepiscopi Alexandrini sermo in laudem s. Ioannis Baptistae. Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi* (Rom 1922), Bd. 41, fol. 24—58. Diese Texte sind eigentlich nicht ediert. Ihre photographische Wiedergabe (in 56 Bänden) findet sich in einigen großen Bibliotheken. Ich kenne diesen Text nicht. Der Hinweis darauf findet sich bei Lantschoot (hier Nr. 25, S. 240, Fn. 4). Vgl. W. Kammerer, *A Coptic bibliography* (Ann Arbor 1950) S. 34a.

24. H. de Vis, *Panégyrique de St. Jean Baptiste. Homélies coptes de la Vaticane* I. *Coptica* 1 (Kopenhagen 1922), S. 1—52. Bohairischer Text aus dem Codex Vaticanus copticus 62, fol. 120r—142r. Vgl. A. Hebbelynck et Arn. van Lantschoot, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti* I (1937) Nr. 62/6 (S. 438f.). Zoega erwähnt im Catalogus unter Nr. 55 (S. 107) eine von R. Tuki angefertigte Abschrift dieses Textes (hier Nr. 1).

Dieser Text ist eine freie Bearbeitung desselben Textes, dessen saidische Bruchstücke von Rossi herausgegeben wurden (hier Nr. 5). Die saidische Parallele beginnt bei fol. 130r des Cod. Vat. copt. 62 (S. 31 der Ausgabe von de Vis). Dem bohairischen Text fehlt der Anfang, er ist aber sonst vollständig erhalten. Der saidische Text hingegen ist sehr fragmentarisch. De Vis meint, daß dieser Text keine Übersetzung aus dem Griechischen sei, sondern koptisch verfaßt wurde.

Ein Teil des von de Vis herausgegebenen Textes ist auch parallel zu dem ersten Text, den Revillout in der *Patrologia orientalis* II/2 (hier Nr. 16) S. 131f. herausgegeben hat. De Vis

gibt einige Literatur zu Revillouts Edition an (S. 6—11). Den Inhalt dieses Textstückes bildet das Vorgehen des Herodes gegen seinen Bruder Philippos. De Vis S. 22, 11 (ⲡⲓⲁⲥⲉⲃⲏⲥ) = Revillout S. 131 bis de Vis S. 25, 5 (ⲡⲟⲩⲣⲟ) = Revillout S. 132.

Der von de Vis herausgegebene Text ist eine sehr wortreiche Darstellung, die inhaltlich nur die aus dem Neuen Testament bekannten Vorgänge erzählt, angefangen vom Besuch Marias bei Elisabet vor Jesu und Johannes Geburt bis zur Enthauptung des Johannes. Es wird noch vermerkt, daß die Gebeine des Johannes zusammen mit denen des Elias in einem Martyrion ruhen. Die Homilie schließt mit einem Gebet an Johannes den Täufer. Da der Text inhaltlich nichts Besonderes bietet und die französische Übersetzung des Herausgebers einwandfrei ist[1]), braucht weiter nichts darüber gesagt zu werden.

25. A. van Lantschoot, *Fragments coptes d'un panégyrique de S. Jean-Baptiste. Le Muséon* 44 (Löwen 1931) 235—254. Der Herausgeber ediert den Palimpsesttext von Zoega, Catalogus Nr. 311.

Der 1. Textteil (fol. 1:2) berichtet, wie die Gebeine Johannes des Täufers zum Patriarchen Athanasios nach Alexandrien gebracht werden. Dieses Textstück ist parallel zu BM 323 (hier Nr. 11). Dasselbe wird in mehreren koptischen Texten erzählt (vgl. Nr. 22).

Der 2. Textteil (fol. 3) ist parallel zu p. 65:66 des von Winstedt edierten Textes (hier Nr. 17), was aber dem Herausgeber nicht bekannt war.

Der 3. Textteil (fol. 4) erzählt eine merkwürdige Begebenheit am Grabe (Johannes des Täufers).

Der Herausgeber macht Angaben über einige unveröffentlichte koptische Texte, die Johannes den Täufer zum Gegenstand haben.

26. H. Wall, *A Coptic fragment concerning the childhood of John the Baptist. Revue d'Égyptologie* 8 (Paris 1951) 207—214. Ein saidischer Text aus dem 9.—10. Jahrhundert. Dieser Text ist mir nicht bekannt. Ich entnehme die Angabe der von J. Simon in gewohnter Vorzüglichkeit zusammengestellten *Biblographie copte* 5 (1952) Nr. 76, *Orientalia, N.S.* 22 (Rom 1953) 46*.

Das sind die heute vorhandenen, über Johannes den Täufer berichtenden koptischen Texte, soweit ich von ihnen Kenntnis habe. Es ist ganz gewiß nur ein bescheidener Bruchteil von dem, was einst da war. Der von U. Bourian im *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 11 (Paris 1889) veröffentlichte Katalog der Bibliothek des Klosters des Apa Helias hat unter den Nr. 71—73 (S. 135) folgende saidische Büchertitel: ⲟⲩⲭⲟⲟⲩⲓⲉ ⲛⲁⲟⲩⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ wörtlich: „Ein Logos-Buch des Apa Johannes des Täufers", worunter wir uns vielleicht eine Sammlung von Aussprüchen dieses Heiligen vorstellen müssen; ⲡⲟⲩⲭⲟⲓϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲏⲉⲉⲥ ⲛⲁⲡⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ „Die Entdeckung der Gebeine des Apa Johannes des Täufers"; ⲧⲙⲁⲣⲧⲩⲣ(ⲓⲁ) ⲛⲁⲡⲁ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ „Das Martyrium des Apa Johannes des Täufers"; angeführt auch bei de Vis (hier Nr. 24) und van Lantschoot (hier Nr. 25). Vgl. W. E. Crum, *The monastery of Epiphanius at Thebes*, I, S. 203 und 205.

In dem von Seymour de Ricci und E. O. Winstedt herausgegebenen bohairischen Text '*Les quarante-neuf vieillards de Scété*' (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 39, Paris 1910) findet sich auf S. 338f. (fol. 5, Zeile 2ff.) ein Satz aus ⲧⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲙⲡⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲣⲉϥⲧ ⲥⲱⲗⲥ („der Geschichte Johannes des Täufers") angeführt.

[1]) Der Satz, dessen Ende de Vis auf Seite 41 seiner Ausgabe als unverständlich bezeichnet, heißt übersetzt: „Aber ich glaube, du (= Herodes) und die, die ebenso verderbt ist wie du (= Herodias), ihr legtet euren bösen Plan miteinander (schon) fest, bevor überhaupt noch dein verruchter Geburtstag gekommen war."

Van Lantschoot erwähnt in *Le Muséon* 44 (hier Nr. 25) auf S. 240, Fn. 2, daß im Cod. Borg. 109 no. 160, fol. 131r eine von Theophilos verfaßte Predigt über Johannes den Täufer angeführt ist.

In der Einleitung zum Enkomion auf Johannes den Täufer erwähnt Johannes Chrysostomos (hier Nr. 20) Lobreden des Athanasios, Theophilos, Kyrillos und Innokentios.

Ich ediere hier drei bisher noch unveröffentlichte Bruchstücke saidischer Texte, die von Johannes dem Täufer handeln. Diese Stücke, durchwegs Pergamentblätter, sind in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien verwahrt. Ich danke der Generaldirektion der Österreichischen Nationalbibliothek für die mir gütigst erteilte Erlaubnis, sie hier zu veröffentlichen. Ob eines dieser Blätter zu einer der hier angeführten Handschriften gehört, habe ich nicht feststellen können. Alle drei Blätter sind von verschiedenen Händen geschrieben.

Die ersten beiden haben die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers durch den Engel Gabriel und die Bedenken des alternden Zacharias zum Gegenstand. Diese Bedenken finden wir auch in dem hier unter Nr. 10 angeführten Text BM 293, in dem dort auf S. 129a abgedruckten Textstück (p. 46) wieder. Dort sagt Zacharias zum Engel: „Ist es denn einem ausgetrockneten Baum möglich, einen Sproß (*κλάδος*) zu treiben, nachdem ihn seine Wurzeln nicht mehr mit Wasser versorgen (*ὑπηρετεῖν*)? Siehst du denn nicht, o mein Herr, wie die Haare meines Hauptes und meines Bartes weiß geworden sind?“

27. K 9403, Pergamentblatt aus einem Kodex, 30:24½ cm, paginiert 13 und 14.

(Fleischseite) — **ⲓⲉ** —

ⲟⲩⲏ ⲣⲁⲩⲉ ⲛⲁ
ⲩⲱⲟⲩⲉ ⲛⲁⲕ ⲙⲏ
ⲟⲩⲧⲉⲁⲛⲁ· ⲁⲩⲱ
ⲟⲩⲏ ⲭⲁⲥ ⲛⲁⲣⲁⲩⲉ
ⲉⲭⲏ ⲡⲉⲫⲭⲟ
ⲭⲁⲡⲁⲟⲥ ⲁⲫⲧⲁⲧⲟ
ⲙⲙⲏⲕⲉⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲛⲓⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·
ⲉⲩⲭⲉ ⲕⲟⲧⲱⲩ
ⲉⲉⲙⲉ ⲡⲙⲁⲓϯ
ⲧⲱⲛ ⲭⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ
ⲁⲡⲁⲣⲭⲉⲗⲟⲥ ⲥⲏ
ⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲉⲫⲭⲟ
ⲙⲙⲟⲩⲁⲛⲙⲛⲉ
ⲙⲩⲟⲣⲡ ⲉⲡⲁ ⲛⲉ
ⲭⲥ· ⲁⲛⲟⲕ ϯⲛⲁ
ⲡⲁⲛⲣⲟⲫⲟⲣⲉⲓ
ⲙⲡⲓⲟⲕ· ⲉⲣ
ⲩⲁⲛⲣⲣⲟ ⲙⲡⲉⲓ
ⲕⲟⲥⲓⲟⲥ· ⲃⲱⲕ
ⲉⲡⲟⲗⲧⲓⲉⲓ. ⲩⲁⲣⲉ
ⲡⲃⲟⲩⲕⲉⲛⲁⲧⲱⲣ·

(Haarseite)

sic

ⲉⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲧⲁ
ⲫⲟⲣⲙⲏ ⲛⲧⲙⲙⲏ
ⲧⲥϫⲗⲟ ⲛⲧⲁⲩ
ⲩⲱⲟⲩⲉ ⲛⲍⲏⲧⲥ
ⲙⲙⲏ ⲧⲙⲙⲧⲥϫ
ⲁⲱ ⲛⲉⲁⲓⲥⲁⲃⲉⲧ·
ⲭⲉ ⲙⲙⲏ ⲩⲱⲟⲩ ⲉ
ⲧⲣⲉⲡⲁⲓ ⲩⲱⲟⲩⲉ·
ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲉϫⲁⲩ ⲁⲓ
ⲡ ϫⲗⲗⲟ· ⲁⲧⲱ ⲧⲁ
ⲥⲣⲙⲉ ⲁⲥⲁⲓⲁⲓ ⲣⲏ
ⲛⲉⲥϩⲟⲟⲩ·
ⲙⲧⲉⲣⲉⲡⲁⲣⲭⲉⲗⲟⲥ
ⲭⲉ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲁⲓ·
ⲁϥⲧⲁⲗⲓⲟϥ ⲭⲉ ⲁ
ⲙⲡ ⲛⲏⲓ ⲛⲧⲉ
ⲣⲉϥⲕⲁ ⲛⲉϥⲣⲏⲧ
ⲉⲃⲟⲗ· ⲁϥⲉⲓⲓⲉ
ⲭⲉ ⲧⲙⲉ ⲧⲉ ⲛⲧⲁϥ
ⲥⲟⲧⲙⲉⲥ· ⲁⲛⲟⲕ
ⲛⲉ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ·
ⲥⲟⲧⲱⲛⲧ ⲛⲁⲕ.

sic
ⲭⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲟⲗ ⲉⲛⲉϩ·
ⲁⲓⲟⲧⲱⲛϩ ⲉⲗⲁ
ⲛⲏⲛⲁ· ⲉⲩⲱⲟⲩⲉ
ⲁⲓⲥⲱⲃⲉ ⲙⲡⲓⲟϥ
ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲣⲁⲥⲟⲩ ⲙ
ⲡⲣⲣⲟ· ⲉⲓⲉ ϯⲛⲁ
ⲥⲱⲃⲉ ⲙⲡⲓⲟⲕ ϩⲱ
ⲱⲕ· ⲡⲁⲛⲏ ⲝⲓ
ⲙⲧⲕⲁⲧⲁⲗⲓⲕⲏ
ⲛⲁⲕ· ⲕⲁ ⲣⲱⲕ
ⲩⲁⲛⲧⲉⲛⲩⲁ
ⲭⲉ ⲙⲧⲁⲓϫⲟⲟⲩ·
ⲣ ⲙⲉ· ⲙⲁⲣⲉⲧⲁ (sic)
ⲁⲡⲣⲟ ⲩⲱⲧⲙ·
ⲩⲁⲛⲧⲉⲛⲃⲁⲁ
ⲉⲉⲱⲣⲉⲓ· ⲙⲁⲣⲉ
ⲛⲉⲥⲛⲟⲧⲟⲩ ⲕⲁ
ⲣⲱⲟⲩ· ⲩⲁⲛⲧⲉ
ⲙⲃⲟⲩⲣⲉ ϩⲣⲟⲡ
ⲣⲉⲡ· ⲉϫⲙ ⲡⲕⲉ
ⲕⲉ· ⲉⲣⲩⲁⲛⲛⲓⲕⲁⲓ
ⲣⲟⲥ ⲩⲱⲟⲩⲉ ⲙⲧⲉ

Übersetzung

(Der Erzengel Gabriel spricht zu Zacharias: . . .) (13a) Freude und Jubel werden dir zuteil werden und viele werden sich über seine Geburt freuen“[1]). Kurz (*ἁπλῶς*) er sprach alle Seligpreisungen (*μακαρισμός*) aus.

Wenn du, Streitsüchtiger, erfahren willst, warum der Engel (*ἄγγελος*) die Geburt des Johannes früher anzeigte (*σημαίνειν*) als die Christi, werde ich dich zufriedenstellen (*πληροφορεῖν*). Wenn der König dieser Welt (*κόσμος*) auszieht um zu kämpfen (*πολεμεῖν*), so pflegt der Hornbläser (bucinator) (13b) dem Heere (*στράτευμα*) das Zeichen zu geben (*σημαίνειν*), bevor er (= der König) aus seinem Palaste (*παλάτιον*) kommt. Ebenso wurde Johannes früher geboren, damit er auftrete, vor seinem Herrn die Wege bereite[2]) und allen verkünde: ‘Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt (*κόσμος*) hinwegnehmen wird[3]). Ich habe die Taufe (*βάπτισμα*) gegeben; der den Geist (*πνεῦμα*) geben wird, ist nach mir gekommen.’[4])

Als Zacharias die Worte des Engels (*ἄγγελος*) gehört hatte, war er im Zweifel (*ἀπορεῖν*). Er brachte (14a) das Argument (*ἀφορμή*) des Greisenalters vor, in dem er stand, und des Greisenalters der Elisabet, (und wies darauf hin), daß dies unmöglich geschehen könnte. „Ich“, sprach er, „bin alt geworden und meine Frau ist betagt.“ Als der Engel (*ἄγγ.*) das hörte, sagte er zu

[1]) Lk 1,14.
[2]) (Mt 3,3; Mk 1,3; Lk 3,4; Jo 1,23; Jes 40,3).
[3]) Jo 1,29.
[4]) (Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16).

ihm: „Wer bin ich?“ Als er sich beruhigt hatte, erkannte er, daß das, was er gehört hatte, wahr war. „Ich bin Gabriel. Werde dir doch bewußt, (14b) daß ich nie gelogen habe. Ich erschien Daniel. Wenn ich ihn (damals) in bezug auf die Träume des Königs zum besten hielt, so werde ich auch dich zum besten halten. Empfange nun aber (*πλήν*) die Strafe (*καταδίκη*): schweige, bis sich die Dinge, die ich (voraus)gesagt habe, bewahrheitet haben. (Der) Mund soll verschlossen bleiben, bis die Augen schauen (*θεωρεῖν*). Die Lippen sollen schweigen, bis sich die Lider über der Pupille öffnen. Wenn die Zeit (*καιρός*) kommt und [—

28. K 9402, Pergamentblatt, 32:24 cm, Recto = Haarseite, paginiert 47:48.

(Haarseite)		~ ⲙⲛ̄ ~
ϥⲟⲥ:....~		ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲟⲩⲉ ⲡⲁϫⲟ
ⲁⲧⲱ ⲡⲕⲉϥⲁ		ⲉⲓⲥ ϯⲡⲁⲣⲁⲕⲁ
ⲗⲁⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲛⲁⲓ ⲧⲏ		ⲗⲉⲓ ⲡⲓⲱⲟⲕ ⲉⲧⲛ̄
ⲣⲟⲩ· ⲉⲓⲛⲁⲩ		ϫⲱⲣⲉⲓ ⲛⲁⲓ
ⲟⲩⲱⲩϯ ⲛⲁⲩ ⲛ̄	5	ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲉⲕϩⲛ̄
ϩⲉ ϩⲁ ⲡϩⲟ ⲙ̄ⲧⲉⲕ		ϩⲁⲗ:.....~
ϩⲓⲱϩⲁⲗ ⲉⲁⲓⲥⲁ		ⲛⲉϫⲉ ⲡⲁⲣⲧⲉ
ⲃⲉⲧ· ⲉⲥϣⲟ		ⲗⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛ̄
ⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲓⲛⲟⲟⲩ		ⲛ̄ⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ ⲙ̄ⲡ̄
ⲡⲓⲙⲏⲧϩⲗⲗⲟ.	10	ⲟⲩⲟ ⲉⲕⲟ ⲛⲁⲛ̈ⲓⲥ
ⲉⲁⲥⲁⲓⲁⲓ ϩⲱⲱⲥ		ⲧⲟⲥ· ϫⲉ ⲙⲛ
ⲛ]ⲧⲁϩⲉ ⲙ̄ⲧⲁϫ̄		ϩⲱⲃ ⲟ̄ ⲛⲁⲧⲟⲩⲟⲩ
ⲛ]ⲟⲧⲥ̄ ⲉⲧϩⲱⲃ		ⲙ̄ⲛⲁϩⲣⲓ ⲙ̄ⲛⲟⲧ
ⲛ]ⲣⲁⲙⲟⲥ · ⲙⲙⲛ		ⲧⲉ:...~
ⲥⲁ] ⲙ̄ⲡⲧⲛⲟⲩⲧⲕⲏ	15	ⲙⲛ ⲙ̄ⲧⲟϥ ⲁⲛ ⲡⲉⲛ
ⲛ]ⲧⲁⲛⲟⲙⲙⲧⲟⲧ		ⲧⲁϥⲧⲁⲓⲟ
ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲉ̀ⲣⲙⲧ.		ⲙ̄ⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲧⲣⲉⲛϩⲁⲣⲉϩ		ϩⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ:~
ⲉⲙⲧⲃⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲛ		ⲙⲛ ⲙ̄ⲧⲟϥ ⲁⲛ
ⲣⲁⲙⲟⲥ:.....~	20	ⲡⲉⲙⲧⲁϥⲙⲏ
ϣⲟⲗⲟⲥ ⲣⲱ ⲙ̄		ⲫⲉ ⲉϩⲟⲧⲙ̄ ⲉϩⲣⲁϥ
ⲡⲉⲧⲟⲉⲓⲣⲉ ⲙⲧⲙ̄		ⲙⲟⲧⲙⲛⲟⲩ̄
ⲙⲙⲧⲣⲩⲏⲣⲉ		ⲙⲥⲟⲙϩ̄:..~
ⲩⲙⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲛ		ⲙⲙ ⲙ̄ⲧⲟϥ ⲁⲛ
ⲙⲟⲧⲧⲉ ⲥⲧⲙϫⲱ	25	ⲡⲉⲙⲧⲁϥϫⲁ
ⲣⲉⲓ ⲙⲡⲛⲁⲟⲟⲥ		ⲣⲓϫⲉ ⲛⲁⲃⲣⲁ
ⲉ̄ϫⲱⲛ· ⲁⲁ		ϫⲁⲓ· ⲙⲡ ⲥⲁⲣⲣⲁ·
ⲗⲁ ⲁϥⲧ ⲟⲉ ⲛⲁⲓ		ⲙⲓⲥⲁⲁⲕ ⲡⲉⲧ
ⲉⲧⲣⲉⲛϩⲁⲣⲉϩ		ⲩⲛⲣⲉ· ⲙⲙⲛ
ⲉⲙⲧⲃⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲛ	30	ⲥⲁ ϯⲣⲉⲧⲣ̄ ϩⲁ
ⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲧⲕ̄: —		ⲗⲟ ϩⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲧⲉⲕ

~ ⲙⲛ̄ ~	(Fleischseite)	sic ~ ⸗ ~
ϩⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲕⲉϩⲓ		ⲙⲛⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲉ:...~		ⲙ̄ⲙⲛⲟⲧⲧⲉ· ⲙⲙ̄ ⲩ
ⲙⲙ ⲙⲙ̄ ⲟⲩⲟⲩ ⲙⲙ̄		ⲟⲩⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲗⲗⲁⲧ
ⲁⲧⲙⲙⲟⲧⲣⲣⲟⲥ		ⲛⲩⲁϫⲉ ⲛⲟⲩⲟⲗ
ⲉⲣ̄ ⲡⲉϥⲟⲧⲱⲟⲩ	5	ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲁ
ϩⲛ̄ ⲡⲉϥⲧⲁ		ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲛⲉϩ:~
ⲙⲓⲟ:....~		ⲉⲓⲥ ϩⲙⲙⲧⲉ ⲉⲕⲉ
ⲁ[ϥ]ⲟⲧⲱⲩⲃ ⲙ		ⲩⲱⲟⲡⲉ ⲉⲕ
[ⲟⲩ] ⲛⲉⲗⲗⲟ ⲉϥ		ⲕⲱ ⲡⲣⲱⲕ
[ϫⲱ] ⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ	10	ⲉⲙⲓⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩ ⲙⲙⲟⲕ
ⲙ[ⲁ]ϫⲟⲉⲓⲥ ϯⲙⲓⲥ		ⲉ̄ⲩⲁϫⲉ· ⲩⲁ
ⲧⲉⲧⲉ̄ ϩⲱ ϫⲉ ⲙⲙ̄		ⲛⲉⲧⲟⲉⲓⲩ ⲉⲧ[ⲉ
ⲗⲁⲁⲧ ⲙ[ⲡ]ⲱⲟⲃ		ⲣⲉϩⲁⲓ ⲙⲁⲩ[ⲱ
ⲟ ⲙⲁⲧ[ⲟⲩⲟ]ⲙ ⲙⲁⲣ		ⲡⲉ· ⲉⲧⲃⲉ [ϫⲉ
ⲣⲙ̄ ⲡⲙⲟⲧⲧⲉ·	15	ⲙⲡⲉⲕⲙⲓⲥⲧ[ⲉⲧⲉ
ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲩⲁϫⲉ		ⲉⲛⲁⲩⲁϫⲉ ⲙ[ⲁ]ⲓ
ⲙⲧⲁⲕϫⲟⲟⲧ		ⲙⲧⲁⲡⲙⲟⲧⲧⲉ
ⲛⲁⲓ ⲥⲉϫⲟⲥⲉ ⲡⲁ		ϫⲟⲟⲧ ⲃⲟⲧ[ⲟ]ⲙⲣⲟⲧ
ⲣⲁ ⲛ̄ⲩⲓ ⲙⲧⲁ		ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲧⲟⲧⲟ
ⲙⲙⲧⲥⲗⲗⲟ:.~	20	ⲉⲓⲩ̄:....~
ⲙⲧⲉⲣⲉⲡⲁⲣϫⲁⲣ		ⲙⲙⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲁⲧⲁ
ⲣⲉⲗⲟⲥ ⲥⲟⲧⲙ̄		ⲛⲁϩⲧⲉ ⲙⲧⲉϥ
ⲉⲛⲁⲓ· ⲁϥ		ⲟⲩⲓϫ. ⲁϥϯ ⲟⲩⲟⲩ
ⲙⲟⲧⲥ̄ ⲙⲕⲱⲥⲧ		ⲛⲁϥ ⲁⲩⲃⲱⲕ
ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲃⲟⲧⲙ̄	25	ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ.
ⲉⲡⲥⲗⲗⲟ ⲙⲁⲓ		ⲁⲣⲉⲓ ⲉⲡⲙⲏ ⲩⲁ ⲉ
ⲕⲁⲓⲟⲥ· ⲛⲉϫⲁϥ		ⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ϩⲙ ⲟⲧ
ⲛⲁϥ ϩⲙ ⲟⲧⲩⲱ		ϩⲟⲣⲟⲙⲁ ⲁⲣⲧⲁ
ⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ· ϫⲉ		ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲙⲧⲥⲧⲏ
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲅⲁⲃⲣⲓ	30	ⲣⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣϥ̄ · ⲉⲁϥ
ⲛⲁ ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ̄		ⲡⲁⲣⲁⲧⲓⲗⲉ ⲛⲁⲥ

Übersetzung

(Zacharias spricht zum Erzengel Gabriel) (47a) Und die Hauptsache (*κεφάλαιον*) von all dem: Wie werde ich meine Augen erheben (wörtl. blicken) können vor dem Angesicht deiner Dienerin Elisabet, da sie in so hohem Greisenalter steht und auch so alt ist wie ich, und (wie) soll ich eine eheliche (*γάμος*) Angelegenheit von ihr verlangen nach den Vereinbarungen (*συνθήκη*), die wir miteinander getroffen haben, daß wir die Reinheit unserer Ehe (*γάμος*) bewahren? Wahrlich (*ὅλως*), zur Zeit unserer Jugend hat Gott die Leidenschaften (*πάθος*) nicht über uns (kommen) lassen (*συγχωρεῖν*), sondern hat uns die Möglichkeit gewährt, die Reinheit unseres Lagers zu bewahren[1]). (47b) Nun aber, o mein Herr, bitte (*παρακαλεῖν*) ich dich, erlasse (*συγχωρεῖν*) (es) mir, deinem Knecht!“

[1]) Im kanonischen Text wird die Kinderlosigkeit durch Unfruchtbarkeit der Elisabet erklärt. Unser Text führt sie auf den freiwilligen Verzicht auf ehelichen Verkehr zurück und verleiht so nach Anschauung der Zeit

Der Engel (ἄγγελος) sagte zu ihm: „Fürchte dich nicht (und) verharre (nicht) in Unglauben (-ἄπιστος), denn nichts ist bei Gott unmöglich. Hat denn nicht er den Menschen aus Erde geschaffen? Hat nicht er Lebensodem (πνοή-) in sein Gesicht geblasen? Hat nicht er dem Abraham und der Sara ihren Sohn Isak geschenkt (χαρίζειν), nachdem auch sie schon alt geworden waren (48a) wie du und dein Weib? Hat denn der Schöpfer (δημιουργός) nicht die Macht, durch seine Schöpfergewalt seinen Willen zu tun?" Der Greis antwortete: „Mein Herr, ich glaube (πιστεύειν) ja, daß bei Gott nichts unmöglich ist. Aber die Worte, die du zu mir gesprochen hast, gehen über die Höhe meines Alters hinaus."

Als der Erzengel (ἀρχάγγελος) dies hörte, entbrannte er ganz in Feuer gegen den gerechten (δίκαιος) Greis (und) sprach streng zu ihm: „Ich bin Gabriel, der (48b) vor Gott steht; und niemals kann ein lügnerisches Wort aus meinem Munde kommen. Fürwahr, du sollst stumm werden und nicht sprechen können bis zur Zeit, da diese (Ereignisse) geschehen werden, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, die Gott gesprochen hat, um sie zu ihrer Zeit offenbar werden zu lassen."

Hierauf faßte er seine Hand, flößte ihm Kraft ein, (und) entfernte sich von ihm. Er ging in das Haus zu Elisabet (und) offenbarte ihr in einem Gesicht (ὅραμα) das ganze Mysterium, indem er ihr verkündete (παραγγέλειν) [—

29. K 9517, Pergamentblatt, unten abgebrochen. (23):28 cm, Recto = Haarseite. Schmale Schrift, 10. Jahrhundert. Initialen rot umrahmt. Rote Punkte im Text. Paginierung (79:80) klein, von Strichen und Schnörkeln umgeben. Kolumnenabgrenzung, auch oben (unten abgebrochen).

	(Haarseite)	~οο~
ⲙ̄ⲙ̄ ⲟⲉ ⲉⲧⲣⲉⲥ		ⲁϥϫⲟⲟⲧ ⲛ̄ⲥⲉⲏ
ⲕⲟⲧⲥ̄ ⲉⲡⲁϩⲟⲧ		ⲥⲧⲛⲉⲣⲉⲧⲏⲥ
ⲛⲟⲩ ⲁⲓⲥⲁⲃⲉⲗ		ⲩⲁ ⲭⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ
ⲉⲧⲃⲉ ⲫⲟⲧⲥ: —		ⲥⲙ̄ ⲡⲉⲣⲡⲉ ⲉϥ
ⲁⲧⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲟⲩ	5	ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁ		ⲙ̄ⲧⲁϩϩⲉⲡ
ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲟⲩⲱⲛ		ⲛⲉϥⲭⲩⲡⲣⲉ ⲧⲱⲛ
ⲛⲣⲱϥ ⲁϥⲭⲟⲛⲥ̄		ⲙⲧⲟϥ ⲁⲉ ⲁϥ
ⲉⲣⲟϥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲉⲥⲥ (sic)		ⲟⲩⲱϣⲃ̄ ⲛⲁⲩ
ⲭⲩⲣⲉ ⲡⲧⲟⲟⲩ	10	ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲓⲟ
ⲁⲉ ⲙ̄ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ (sic)		ⲙⲁⲓⲧⲟⲣⲣⲟⲥ
ⲛⲉϥϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲧⲏ		ⲉⲡⲓⲥⲧⲓⲁⲥ
ⲉⲣⲟⲟⲩ · ⲡⲁⲣⲧⲉ		ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ
ⲗⲟⲥ ⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ		ⲧⲉ · ⲁⲧⲱ ⲉⲓ
ⲛⲉϥⲩⲟⲟⲛⲉ (sic)	15	ⲩⲟⲟⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲣ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲡⲉ		ⲡⲉ ⲉⲙⲁⲉⲙⲉ
ⲉⲫⲥϩⲁⲣⲉϩ (sic) ⲉⲣⲟⲟⲩ		ⲛⲁⲩ ⲛϩⲉ ϫⲉ ⲉ
ⲉⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓ		ⲣⲉⲡⲁⲩⲏⲣⲉ
....]ⲧⲉϩⲣⲡⲱ		ⲧⲱⲛ · ⲛ[ⲥⲧ
[ⲁⲛⲉ —	20	ⲛⲉⲣⲏⲧⲏⲉ ⲁ[ⲉ
		ⲁⲧⲃⲱⲕ ⲁ[ⲓⲧⲁ
		ⲙⲉ] ϩⲙ[ⲣⲱⲁⲛⲉ

dem Ehepaar einen ganz besonderen Nimbus von Tugendhaftigkeit. Dieses Motiv findet sich immer wieder in koptischen Texten und ist wohl auf das übertriebene Jungfräulichkeitsideal der Gnostiker zurückzuführen.

= ⲛ̄ =	(Fleischseite)	
ⲟⲩⲟⲛⲧ ⲉⲙⲁⲧⲉ		ⲣⲓⲁⲥ ⲉⲙⲉⲓⲩⲁϫⲉ
ⲛⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲁⲣⲏⲧ		ⲛⲉϫⲁϥ ⲛ̄ⲟⲩ ⲛⲁⲓ
ⲛⲉϥⲥⲩⲛⲣⲉ ⲛⲉⲧ		ⲕⲁⲓⲟⲥ ϫⲉ ⲁ
ⲛⲁⲩⲟⲟⲛⲉ ⲛ̄ⲣⲣⲟ		ⲛⲟⲕ ⲙⲉⲛ ⲁⲛⲕ
ⲉϫⲱ ⲛⲓⲙ̄ⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ	5	ⲡⲓⲁⲣⲧⲣⲟⲥ ⲛ̄
ⲁⲧⲱ ⲁϥⲭⲟⲟⲧ ⲙ̄		ⲡⲉϫ̄ⲥ ⲕⲁ ⲡⲁ
ⲛⲉϥⲥⲧⲛⲉⲣⲉⲧⲏⲥ		ⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲕ
ⲛ̄ⲡⲓⲙⲉⲥⲥⲉⲛ ⲉⲛⲁⲧ		ⲛⲁⲡⲛ̄ⲁ ⲁⲉ ϩⲱ
ⲉϥⲭⲱ ⲙⲡⲓⲟⲥ ϫⲉ		ⲱϥ ⲉϥⲥⲁⲧⲙ̄
ϫⲉ ⲧⲏⲉ ⲛⲁⲓ ϫⲉ	10	ⲡⲛⲟⲧⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲣⲉⲡⲉⲕⲩⲣⲓⲉ		ϫⲉ ⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁ
ⲧⲱⲛ· ⲛ̄ⲧⲟϥ		ⲩⲟⲛⲧ ⲉⲣⲟϥ
ⲁⲉ ⲛⲉϫⲁϥ ϫⲉ ϯ		ⲡⲁⲛⲏ ⲉⲙⲓⲉ
ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲁⲛ ϫⲉϥ		ⲛⲁⲕ ⲉⲡⲁⲓ ϫⲉ
ⲧⲱⲛ· / ⲛⲥⲧ	15	ⲟⲩⲥⲛⲟϥ ⲛⲁⲧ
ⲛⲉⲣⲉⲧⲏⲉ ⲁⲉ ⲁⲧ		ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲉⲧⲉⲕ
ⲧⲁⲓⲉ ⲡ̄ⲣⲣⲟ ⲉⲙⲉⲓ		ⲛⲁⲡⲁⲣⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ
ⲩⲁϫⲉ ·		ⲭⲓⲣⲓ ⲡⲣⲟ ⲙⲡ̄
ⲁϥⲭⲟⲟⲧ ⲛⲁϥ ⲙ		ⲛⲉ ⲙⲡⲭⲟ[ⲉ]ⲓⲥ [
ⲡⲙ]ⲉⲥⲩⲟⲙⲛⲧ	20	..[*ⲟⲩ[—
ⲙⲥⲟ]ⲛ ϫⲉ ⲉⲣⲉ		
ⲛⲉⲕ]ⲩⲏⲣⲉ ⲧⲱ[ⲙ		
]ⲧⲁ*[		

Die Schergen des Herodes verfolgen Elisabet, die mit dem kleinen Johannes in die Wüste geflohen ist (Mt. 1, 16), wo sie in einem Berg Schutz findet. Dasselbe erzählt in ganz anderen Worten p. 17 des hier unter Nr. 20 erwähnten und am Schluß dieses Artikels übersetzten Textes. Der restliche Text dieses Blattes berichtet die Ermordung des Zacharias (vgl. Protevangelium des Jakobus, Kap. 22 Schluß: Tischendorf, *Evangelia apocrypha*² (1876) S. 44, und M. R. James, *The apocryphal New Testament*, S. 48).

Übersetzung

(79a) Aus Angst war es Elisabet nicht möglich umzukehren. Zu jener Stunde öffnete der Berg seinen Schlund und nahm sie samt ihrem Sohn in sich auf. Jener Berg war nahe bei ihnen. Der Engel (ἄγγελος) des Herrn war mit ihnen und behütete sie vor allem Übel. [. . .] Hero[des —] (79b) Er schickte Diener (ὑπηρέτης) zu Zacharias in den Tempel mit der Botschaft: „Wo hast du deinen Sohn versteckt?" Er aber antwortete ihnen: „Wenn ich dem Altare (θυσιαστήριον) Gottes diene (-λειτουργός) und im Tempel bin, wie soll ich denn wissen, wo mein Sohn ist?" Die Diener (ὑπ.) gingen [(und) meldeten (es) dem] He[rodes —]. (Dieser wurde) (80a) sehr zornig und sagte: „Vielleicht ist es sein Sohn, der König über ganz Israel werden wird." Und er sandte seine Diener (ὑπ.) zum zweiten Mal aus mit der Botschaft: „Sage mir die Wahrheit: Wo ist dein Sohn?" Er aber sagte: „Ich weiß nicht, wo er ist."

Die Diener (ὑπ.) berichteten diese Worte dem König. Dieser schickte sie zum dritten Mal zu ihm mit der Botschaft: „Wo ist [dein] Sohn?" [— Zacha] (80b) rias diese Worte. Der Gerechte

(δίκαιος) sagte: „Ich bin der Märtyrer Christi. Nimm mein Blut in deine Gewalt (wörtl.: lege ... in deine Hand, behalte ...). Mein Geist (πνεῦμα) aber ist bei Gott, denn der Herr wird mich bei sich aufnehmen. Doch (πλήν) sei dir dessen bewußt, daß du unschuldiges Blut am Tore des Tempels des Herrn zu vergießen im Begriffe bist. [—

Übersetzung

des hier unter Nr. 20 angeführten Textes. Ich übersetze so wörtlich wie nur möglich, obwohl die koptische Ausdrucksweise an manchen Stellen sehr ungeschickt ist.

(1) Lobrede (ἐγκώμιον), die unser heiliger, in jeder Weise geehrter Vater, der heilige (ἅγιος) Apa Johannes, der Erzbischof von Konstantinopel, der heilige Chrysostomos, hielt zu Ruhm und Ehre des heiligen (ἁγ.) Johannes des Täufers (βαπτίστης), des heiligen Vorläufers (πρόδρομος) und Verwandten (συγγενής) Christi. Kein[1] Größerer als er ist von den Frauen geboren worden[2]). Gott hat ihn in Ruhm und Ehre über alle Heiligen erhoben. Er übertrifft an Reinheit die Engel (ἄγγ.). Er (= der Erzbischof) hielt die Lobrede (ἐγκ.) aber auch (δέ) über die Stelle (ῥητόν), die im Evangelium nach Matthäus steht, und erklärte uns die Textstelle (λέξις), die darin steht: 'Um was zu sehen, seid ihr in die Wüste (ἔρημος) heraus gekommen?'[3]).

In Frieden (εἰρήνη) Gottes. Mögen seine heiligen Segnungen über uns kommen und wir alle Heil erlangen! Amen.

Meine Geliebten, ich wünsche (ἐπιθυμεῖν), einige Worte des Lobes (ἔπαινος) und der Vollkommenheit (κατόρθωμα) (2) über den heiligen Täufer (β.) zu sagen, den geehrten Vorläufer (πρ.), den heiligen (ἅγ.) Johannes, den Verwandten (συγγ.) Christi. Ich bin in großer Verlegenheit, denn es ist meiner armseligen Zunge nicht möglich, seine Tugendkräfte (ἀρετή) und sein (hohes) Ansehen nach Gebühr zu würdigen. Denn unsere heiligen Väter, die Gott-inspirierten (θεόφορος) Bischöfe, die vor uns lebten, nämlich Athanasios, Theophilos, Kyrillos und Innokentios, haben ja viele Lobreden (ἔπαινος) gehalten über dich, Johannes den Täufer (β.). Keiner[4]), der größer ist als du, wurde von den Frauen geboren[2]).

Welcher von unseren alten (ἀρχαῖον sic) Vätern hätte dich nicht gepriesen (ἐγκωμιάζειν), du Priester und Priestersohn, Prophet und Prophetensohn, jungfräulicher (παρθένος), engelgleicher (ἰσάγγελος) Märtyrer, du Freund des wahren Bräutigams, Christi, heiliger (ἅγ.) Johannes (3) der Täufer (β.). Wahrlich (ἀληθῶς), dein Name und dein Angedenken[5]) sind zu einem ärztlichen Heilmittel geworden, das alle Krankheiten heilt. Ich meine Johannes, der durch seine Empfängnis die Zunge seines Vaters lähmte (χαλινοῦν) und durch seine Geburt den Mund seines Vaters auch wieder öffnete. Denn als man Zacharias fragte: 'Wie willst du ihn nennen?'[6]), verlangte er durch Zeichengeben seiner Hand eine Schreibtafel (πινακίς) und schrieb diese drei bewunderungswürdigen Buchstaben: Jota, O(mega) und Alpha[7]). Als er das geschrieben hatte, öffnete sich sofort sein Mund, und seine Zunge löste sich, er konnte (wieder) sprechen und rief mit lauter Stimme: 'Johannes ist sein Name'[8]).

[1]) Dieser Satz und die folgenden sind im Koptischen Relativsätze, die sich auf Johannes beziehen. Ich gebe sie der Übersetzbarkeit zuliebe als Hauptsätze wieder.
[2]) Mt 11,11; Lk 7,28.
[3]) Mt 11,7; Lk 7,24.
[4]) Relativsatz im Koptischen.
[5]) „Gedenken" ist hier stets im Sinne von Spenden zum Gedenken an den Heiligen zu verstehen.
[6]) Lk 1,62.
[7]) ⲓⲱⲁ ist im Koptischen eine gebräuchliche Abkürzung für Johannes.
[8]) Lk 1,63.

Und wirklich, der Name Johannes ist bewundernswert, (4) denn er ist die Leuchte (λαμπάς) der ganzen Welt (οἰκουμένη). Aber meine Zunge ist zu schwach angesichts (nur) des zehntausendsten Teiles seiner Tugendkräfte (ἀρετή). Ich will jedoch meinen Weg in den Ozean (πέλαγος) des Vorhabens (νόημα) nehmen.

Als nun der Geburtstag des verfluchten Herodes war[1]), kam die Tochter der Herodias herein, tanzte (ὀρχεῖσθαι) und gefiel dem Herodes und seinen Gästen. Er erklärte (ὁμολογεῖν), ihr zu geben, was sie verlangen (αἰτεῖν) würde. Sie aber ging zu ihrer Mutter, um (es) ihr mitzuteilen. Diese aber sagte zu ihr: 'Verlange (αἰτεῖν) das Haupt Johannes des Täufers (β.). Man soll es dir auf einer Schüssel (πίναξ) geben.' Sie kehrte zum König zurück und sagte zu ihm: 'Gib mir jetzt das Haupt Johannes des Täufers (β.) auf einer Schüssel (πίναξ).' Der König befahl, es ihr zu geben. Er sandte eine Ordonnanz (speculator) ins Gefängnis, (5) daß er (= die Ordonnanz) dem Johannes das Haupt abnehme. Er brachte es auf der Schüssel (π.) und gab es dem Mädchen; sie (= das Mädchen) aber brachte und gab es ihrer Mutter.

Seine Jünger (μαθητής) aber kamen[2]), nahmen seinen Leib (σῶμα) und bestatteten ihn. Sie brachten Jesus die Nachricht. Als Jesus (es) hörte, zog er sich an einen öden Ort zurück (ἀναχωρεῖν) (und) ging allein an einen Ort. Als aber die Leute (es) hörten, folgten sie Jesus. Als aber Jesus die Leute sah, taten sie ihm leid. Als es Abend wurde, kamen die Jünger (μ.) zu ihm und sagten: 'Der Ort ist öde. Entlasse die Leute, damit sie in die Dörfer gehen, die ringsherum liegen, und sich etwas zu essen kaufen.' Jesus aber sagte zu ihnen: 'Habt ihr nichts, um (es) ihnen zu essen zu geben?' Sie aber sagten zu ihm: 'Wir haben hier nichts als fünf Gerstenbrote und zwei Fische.' Jesus aber sagte (6) zu ihnen: 'Bringt sie her!'

Den Leuten befahl er, sich auf das Gras (χόρτος) zu setzen. Er nahm die fünf Brote und die beiden Fische, blickte zum Himmel empor, segnete sie, brach sie und gab sie den Jüngern (μ.). Die Jünger (μ.) aber gaben sie den Leuten. Sie aßen alle und wurden satt. Die Reste, die sie übrig ließen, füllten zwölf Körbe. Die aber aßen, werden etwa 5000 Menschen gewesen sein, nicht gezählt (χωρίς) Kinder und Frauen.

Meine Geliebten, ich möchte euch die Ehrung des Johannes berichten und was für ein Liebesmahl (ἀγάπη) Christus für ihn veranstaltete, da er sein Freund und sein Verwandter (συγγ.) war, wie er ihn so sehr liebte. Denn mit diesen fünf Broten und zwei Fischen[3]) speiste er diese 5000 Menschen, nicht gezählt (χωρίς) Kinder und Frauen. Denn die Menschenmenge war zusammengekommen, (7) um mit Jesus, der um Johannes trauerte, Johannes zu beweinen. Er (= Jesus) verteilte das Liebesmahl (ἀγάπη) für ihn, da (ὡς) er sein Verwandter (συγγ.) und sein Freund war. Deshalb wollte er nicht, daß sie fastend (νηστεύειν) weggingen, als die Jünger (μ.) zu ihm sagten: 'Entlasse die Leute, daß sie gehen und sich etwas zu essen kaufen.'

Achte hier auf das Wort! Zuerst, als Jesus (die Nachricht) über Johannes den Täufer (β.) hörte, zog er sich zurück (ἀναχωρεῖν). Die Leute folgten ihm eiligst[4]). Als der erbarmende, barmherzige[5]) Jesus sie[6]) sah, hatte er Mitleid mit ihnen[7]), da er ja jederzeit[8]) ein guter Hirte ist[9]). Als ihn die Jünger (μ.) baten[10]): 'Entlasse die Leute, daß sie[11]) gehen und sich etwas zu essen kaufen', sagte der Erlöser (σωτήρ) zu ihnen:[12]) 'Nein', da er dachte: (8) 'Welche Dankbar-

[1]) (Mt 14,6ff.; Mk 6,21ff.).
[2]) Mt 14,12ff. mit kleinen Änderungen.
[3]) 131, 14 l. ⲛⲅⲓⲧⲃⲧ·
[4]) Hier beginnt der Paralleltext (hier unter Nr. 17), im folgenden mit W bezeichnet.
[5]) W + und der Sohn des Barmherzigen.
[6]) W ohne „sie".
[7]) W: hatte er Mitleid in sich für die Menge.
[8]) W: für jedermann.
[9]) W: war.
[10]) W: Die Jünger μέν sagten.
[11]) W + „in die Dörfer".
[12]) W ohne „zu ihnen".

keit werde ich von meinem Verwandten (*συγγ.*) ernten für die, die unter solchen Mühen (*σκύλλειν*) seinetwegen zu mir gekommen sind[1])? Wenn sie derart hungrig (*νηστεύειν*) weggehen, werden sie auf dem Weg schwach werden[2]).

So wie der Patriarch Josef anläßlich des Todes seines Vaters Jakob das Liebesmahl (*ἀγάπη*) verteilte, so machte es Jesus[3]). Er verteilte das Liebesmahl (*ἀγ.*) für seinen Verwandten (*σ.*) Johannes. Diese[4]) Gepflogenheit (*συνήθεια*) und dieses Liebesmahl (*ἀγ.*)[5]) wurden bleibend für alle[6]) wegen ihrer Familien-(*γένος*)Angehörigen, daß man das Liebesmahl (*ἀγ.*) für sie verteilt, wenn sie sterben[7]).

Ich will euch nun einen anderen erhabenen und tiefen[8]) Gedanken (*νόημα*) sagen.

Der heilige Evangelist sagte[9]): Johannes hörte von den Taten Jesu, als er im Gefängnis war. Er rief zwei seiner Jünger (*μ.*) (und) schickte zu Jesus mit der Botschaft: 'Bist du der, der kommen soll, oder sollen wir einen anderen erwarten?' (9) Als sie zu Jesus gekommen waren, sagten sie zu ihm: 'Johannes der Täufer (*β.*) schickt uns zu dir mit der Botschaft: 'Bist du der, der kommen soll, oder sollen wir einen anderen erwarten?' Damals hatte er (= Jesus) gerade eine Menge Leute geheilt und er sagte zu den Boten des Johannes: 'Geht und sagt dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: daß die Blinden sehend werden, die Lahmen gehen, die Toten auferstehen, den Armen das Evangelium gepredigt (*εὐαγγελίζειν*) wird und wohl dem, der an mir nicht Anstoß nimmt (*σκανδαλίζειν*). Ich bin es, der dich deinem Vater Zacharias und deiner Mutter Elisabet schenkte (*χαρίζειν*). Ich bin es, der zu dir kam, als du noch im Leibe deiner Mutter Elisabet warst (und) ich selbst im Leibe meiner Mutter Maria war. Ich begrüßte (*ἀσπάζεσθαι*) dich, und du hüpftest (*σκιρτᾶν*) in (10) ihrem Leibe. Ich bin es auch, der am 11. Tobe in der 10. Stunde der Nacht zu dir kam (und) von deinen heiligen Händen die Taufe (*βάπτισμα*) empfing. Wahrlich (*ἀληθῶς*), o Johannes, was übersetzt 'die Gnade (*χάρις*)' heißt, du hast eine große, über allen Ehrungen stehende (Ehrung) erlangt, dadurch daß du würdig (*ἄξιος*) wurdest mich zu taufen (*βαπτίζειν*). Ich bin der, der kommen soll, und habe die Taufe (*βάπτισμα*) von dir empfangen. Ich werde die Sünde der Welt (*κόσμος*) hinwegnehmen. Dich, Johannes, habe ich auserwählt, ich, mein Vater in den Himmeln und der Heilige Geist (*πνεῦμα*). Ich habe dich als Vorläufer (*πρόδρομος*) und Wegweiser vor mich hergesandt. Sage denn den Leuten: 'Bekehrt euch (*μετανοεῖν*), denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen'[10]), woran die Menschen nicht denken. So, wie er auch sagte: 'Ich werde in euren Tagen etwas Wunderbares tun, und wenn ihr (es) hört, (11) werdet ihr (es) nicht glauben' (*πιστεύειν*)[11]).

Jesus sagte zu den Boten des Johannes[12]): 'Geht und sagt dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: daß die Blinden sehend werden, die Lahmen gehen, die Toten auferstehen, den Armen das Evangelium gepredigt wird (*εὐαγγελίζειν*) und wohl dem, der an mir keinen Anstoß nimmt (*σκανδαλίζειν*).'

---

[1]) W nach „ernten": um ein Fest zu geben denen, die sich für ihn zu mir bemüht haben. — Dieser Satz hat folgenden Sinn: Ich müßte mich vor meinem Verwandten (= Johannes dem Täufer) schämen, wenn ich die Leute, die um ihn zu betrauern unter solchen Mühen zu mir in die Wüste gekommen sind, ohne Bewirtung wegschickte.

[2]) Der Hauptsatz fehlt in W.

[3]) W: Christus.

[4]) 132, 5 l. ⲁⲫⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ.

[5]) W: diese Sache und diese Gepflogenheit.

[6]) W + „ewig".

[7]) W: daß die Familienangehörigen das Liebesmahl verteilen für ihr *γένος*, wenn es stirbt. — Dieser Satz ist in beiden Texten verschieden, aber beidemale sehr ungeschickt formuliert. Er besagt: Es ist dauernde Gepflogenheit geworden, daß die Verwandten eines Verstorbenen den Trauergästen ein Liebesmahl geben.

[8]) W: noch diesen tiefen. — Nach diesem Satz läßt W ein Stück aus.

[9]) (Mt 11,2—6; Lk 7,18—23).

[10]) Mt 3,2.

[11]) Hab 1,5.

[12]) Mt 11,4—6; Lk 7,22.23.

Als[1]) diese gegangen waren, begann (*ἄρχειν*) er (= Jesus)[2]) zu den Leuten über Johannes zu sprechen: 'Um was zu sehen, seid ihr in die Wüste (*ἔρημος*) heraus gekommen? Ein Schilfrohr, das der Wind bewegt? Aber um was zu sehen, seid ihr herausgekommen[3])? Einen Menschen, der feine Kleider an hat? Seht, die, die feine Kleider tragen (*φορεῖν*), sind in den Häusern der Könige. Aber um was zu sehen seid ihr herausgekommen? Einen Propheten? Ja, ich sage euch, er ist méhr als ein Prophet. Denn dieser ist es, (12) dessetwegen geschrieben steht: 'Siehe, ich habe meinen Engel (*ἄγγ.*) vor dir her gesandt, daß er deinen Weg ebne[4]).' Wahrlich, ich sage euch: Kein größerer als Johannes der Täufer (*β.*) ist erstanden unter den von den Frauen Geborenen. Der aber kleiner ist als er, ist größer als er[5]) im Reich der Himmel.'

Es ist nun für uns[6]) notwendig (*ἀναγκαῖον*), euch über die Stelle (*ῥητόν*) zu belehren. Denn viele von denen, die in den Schriften (*γραφή*) nicht bewandert sind, meinen[7]) darüber, daß der Erlöser (*σωτήρ*)[8]) es[9]) von einem wirklichen Schilfrohr sagt, daß der Wind bewegt, oder aber von allen Pflanzen[10]) auf der Erde: Dattelpalme, Feigenbaum, Sykomore, Persea oder Akazie[11]) bis zu den Saaten des Feldes. Wenn sie wachsen (*αὐξάνειν*) und der Wind sie bewegt[12]), so schwanken sie hin und her. Jeder Dumme kennt sie[13]), um so mehr (*μάλιστα*) die Gescheiten.

Sondern der Erlöser (*σ.*) sprach von der Rohrflöte an einem leeren [Ort], wo niemand ist, (13) deren[14]) Schall ertönt (und) die, die (ihn) von weitem hören, sagen: 'Was ist geschehen? Diese[15]) Rohrflöte ist erklungen.' Sogleich[16]) versammeln sie sich, um zu sehen, was geschehen ist. Sie[17]) erfahren, daß NN, der Sohn des NN, im Wettkampf (*ἀγών*) gesiegt hat, daß NN, der Sohn des NN, in der Schule schreiben [. . .][18]). Deswegen ertönte diese Rohrflöte an dem Ort, wo der Prophet prophezeiht, und alle kamen zusammen,[19]) um Kunde zu erhalten. Deswegen sagte der Erlöser (*σ.*): 'Um was zu sehen, seid ihr in die Wüste (*ἔρημος*) heraus gekommen? Ein Schilfrohr, das der Wind bewegt? Um was zu sehen, seid ihr heraus gekommen? Einen Menschen, der feine Kleider an hat? Seht, die, die feine Kleider tragen (*φορεῖν*), sind in den Häusern der Könige'[20]).

Diese Frage (*ζήτημα*) haben wir euch nun erklärt, meine Geliebten. Mit Gottes Willen werde ich euch dieses weitere Thema (*διήγημα*) erklären.

In der Zeit, als die (14) Wasserflut (*κατακλυσμός* —) über der Erde anstieg in den Tagen des Noah, spülte die Menge der Fluten den Leib (*σῶμα*) des Adam hinweg, trug ihn davon und legte ihn mitten in Jerusalem nieder. Das Wasser brachte Lehmerde über ihn und deckte ihn zu.

---

[1]) Mt 11,7—11; Lk 7,24—28. Hier beginnt wieder die Parallele W.

[2]) W: Jesus.

[3]) W + Oder aber.

[4]) W: vor dir bereite

[5]) W ohne „als er".

[6]) W ohne „für uns".

[7]) W: meinten.

[8]) so W.

[9]) W: das.

[10]) W + „die wachsen".

[11]) W + ⲉⲓⲧⲉ ⲧⲗⲓⲉⲉⲣⲉ (Bedeutung unbekannt; vgl W. E. Crum, *A Coptic dictionary*, 183a).

[12]) W: auf sie bläst.

[13]) Diese Stelle ist in beiden Texten emendationsbedürftig. Die gegebene Übersetzung ist daher nicht ganz sicher. Vielleicht: jeder Dumme würde sie kennen. Der Sinn ist wohl: Das kennt jeder Dumme, um so mehr die Gescheiten.

[14]) W: Ihr.

[15]) W: die.

[16]) In W gehört „sogleich" zum Vorhergehenden, was keinen guten Sinn gibt. W: Wenn sie sich aber versammeln, . . . so erfahren sie.

[17]) Damit bricht die Parallele in W wieder ab und setzt erst p. 20 fort.

[18]) Der gedruckte Text ist hier nicht in Ordnung.

[19]) 134, 18 l. ⲁⲧⲥⲱⲟⲩⲛ.

[20]) Mt 11,7.8; Lk 7,24.25.

Als der Erlöser (σ.) kam und dort wandelte, sagte er lehrend: 'Wenn jemand mir dient (διακονεῖν), wird mein Vater ihn ehren. Mein Vater, rette mich von dieser Stunde!'[1]. Zur Zeit, als der Erlöser das sagte, ruhte[2] die Ferse seines rechten Fußes auf Adams Kopf.

Soweit davon. In dieser Sache liegt für uns viel Nutzen (χρέος). Aber jetzt ist nicht die Zeit (dafür), denn das Mahl (ἄριστον) des Verwandten (συγγ.) des wahren Bräutigams, Christi, ist vor uns gedeckt.

Denn wenn du schaust (θεωρεῖν), so wirst du sehen, daß eine Menge Menschen Christus in der Unterwelt zurufen: 'Erbarme dich unser, o Herr! Erbarme dich unser!' Du wirst auch viele rufen hören: (15) 'Richte deine Kraft auf und komme, um uns zu retten!' Unser Gott, du guter, menschenfreundlicher Christus, durch die Fülle deines Erbarmens (pl.) hast du heute alle[3] zu dir gezogen, (und) hast die, die von Anfang (ἀρχή) an in der Unterwelt waren, erlöst. Du hast alle Sünder in ihrem Leben zu dir gezogen. Eine Dirne (πόρνη) hast du zur Jungfrau (παρθένος) gemacht (und) hast ihr ihre Sünden vergeben. Einen Räuber (λῃστής) hast du ins Paradies (παράδεισος) hineingenommen. Einen Zöllner (τελώνης) hast du zum Evangelisten (εὐαγγελιστής) gemacht. Einen Verfolger (διώκτης) hast du zum Apostel gemacht. Du hast die Gefesselten erlöst, die Gefallenen aufgerichtet, die Zerstreuten vereinigt.

Du hast jedermann mit deinem göttlichen Mund zugerufen: 'Kommt zu mir, alle Mühseligen und Beladenen! Ich will euch erquicken[4]. Siehe, auch heute wieder hast du deinen heiligen Aposteln befohlen, indem du zu ihnen sprachst: 'Ihr sollt (16) von Jerusalem bis zum Ende der Welt (οἰκουμένη) herrschen (ἄρχειν). Ihr seid Zeugen dessen, was mir die Juden getan haben. Geht aber hin und predigt ihnen eine Erlösung (σωτηρία) der Sündenvergebung. Weist die Sünder nicht von euch, sondern nehmt sie zu euch auf zur Bekehrung (μετάνοια). Den Zöllnern (τελώνης) gebt Bekehrung (μετάνοια). Den Dirnen (πόρνη) vergebt ihre Sünden.'

Ihr habt heute wieder gesehen, meine Geliebten, wie sehr Christus seinen Verwandten (συγγ.), den heiligen Vorläufer (πρόδρομος) Johannes den Täufer (β.), geehrt hat. Er ehrte ihn im Himmel und ehrte ihn noch mehr auf der Erde.

Es geschah, als unser Herr Jesus auf die Erde in einer[5] Herberge in Bethlehem geboren wurde, da ereignete sich der Mord der kleinen Kinder durch Herodes, den Ruchlosen (ἀσεβής). Nachdem der Erzengel Gabriel Josef in einem Traum davon Mitteilung gemacht hatte, nahm er (= Josef) den kleinen Knaben Jesus und seine Mutter (und) (17) sie gingen nach Ägypten. Als dann Elisabet in Angst Johannes genommen hatte, floh sie mit ihm in die Wüste (ἔρημος). Als die Schergen (δήμιος) des Herodes sie und ihren Sohn verfolgten, um ihn zu töten, wandte sie ihre Augen und sah, daß sie ihr nahe kamen. Sie und ihr Sohn erreichten den Felsen (πέτρα) des Berges. Sie rief aus: 'O Felsen (π.), nimm mich und mein Kind in dich auf!' In diesem Augenblick öffnete der Fels (π.) seinen Mund, spaltete sich und nahm sie (pl.) in sich auf. Er wurde ihr zu einem ruhigen Kloster (μοναστήριον) und einem Ruheplatz (— ἡσυχάζειν).

Wenn sich die Notwendigkeit (χρεία) ergab, zum Felsen (π.) zu gehn, öffnete er sich ihnen von selbst, dann schloß er sich durch die Vorsehung (πρόνοια) Gottes. Es war ein weiter Raum für ihr (pl.) Aus- und Ein-gehn. Und wenn sie verlangten (αἰτεῖν), was sie brauchten (χρεία), so fanden sie es, seien es Heuschrecken oder wilder Honig (pl.). So pflegten sie (18) hineinzugehen und der Zugang der Höhle (κατάγειον) öffnete sich von selbst und schloß sich von selbst. Wenn die Tage des Sommers waren, wurde ihnen kühle Luft (ἀήρ) zuteil, damit Hitze (καῦμα) sie nicht belästigte (ἐνοχλεῖν). Wenn die Tage des Winters waren, wurde die Luft (ἀήρ) warm,

[1]) Jo 12,26.27 gekürzt.
[2]) 135, 2 l. ⲟⲩⲛⲏⲥ.
[3]) 135, 13 Ende l. ⲟⲩⲟⲛ.
[4]) Mt 11,28.
[5]) wörtl. der.

damit die Kälte sie nicht quälte. So lebten sie mit den wilden (ἄγριον) Tieren (θηρίον), die zahm (ἥμερος)[1] zu ihnen waren, bis zu dem Tag, da der heilige (ἅγιος) Johannes am Jordan erschien.

Aber laßt uns zurückkehren und (wenigstens) von Teilen (ἀπὸ μέρους) der Ehrungen sprechen, die Gott seinem geliebten Johannes zuteil werden ließ (χαρίζειν), wie wir sie in den alten (ἀρχαῖον) Büchern gefunden haben, die unsere Väter, die Apostel, geschrieben und in der Bibliothek der heiligen (ἁγία) Stadt (πόλις) Jerusalem hinterlegt hatten. Ich war einst[2] in Jerusalem und wohnte in einer Kirche (ἐκκλησία), in der ein frommer, greiser Priester (19) war, der sie verwaltete (διοικεῖν). Ich war dort, bis ich das Fest der Auferstehung (ἀνάστασις) unseres Herrn Jesus Christus und das Fest des heiligen Kreuzes (σταυρός) feierte.

Ich sah die Bücher durch und fand zu meiner Freude ein kleines, altes (ἀρχαῖον) Buch, das die Apostel geschrieben hatten. Dort hieß es[3]: Es geschah uns, als wir, die Apostel, mit unserem Erlöser (σ.) nach der Auferstehung von den Toten auf dem Ölberg versammelt waren, da sprach er mit uns und gab uns folgenden Auftrag: 'Zieht aus in die ganze Welt (κόσμος) und predigt ihnen das Evangelium des Reiches!'[4]).

Er sprach mit uns über Johannes den Täufer (β.) und die Ehrungen, die er ihm in den Himmeln zuteil werden ließ (χαρίζειν). Wir aber sagten zu ihm: 'Es geziemt uns, uns wohl (καλῶς) zu informieren über deinen Geliebten und deinen Verwandten (συγγ.), (20) Johannes, weil du uns bezeugt hast: 'Ich werde ihm[5]) den dritten Himmel als Geschenk (δωρεαστικόν) verleihen (χαρίζειν) mit allen guten Dingen (ἀγαθόν), die darin sind, als Vergeltung für das Blut, das er meinetwegen vergossen hat'[6]). Nun also, unser Herr[7]), belehre uns genau über ihn und zeige uns jenen Himmel, den du deinem geliebten[8]) Johannes verliehen (χαρίζειν) hast mit allen guten Dingen (ἀγαθόν), die du darin vorgesehen hast[9]), und zeige uns ihn, den Johannes, denn du sagtest: 'Niemand in den Himmeln gleicht ihm an Ruhm und Ehrung, die ihm mein Vater zuteil werden ließ (χαρίζειν)'[10]).

Sogleich gab unser[11]) Erlöser (σ.) Befehl (κελεύειν). Er brachte[12]) eine Lichtwolke herab, stieg[13]) hinauf[14]) und[15]) befahl uns, den Aposteln, wir steigen[16]) mit ihm auf die Wolke. Er brachte uns[17]) hinauf zum ersten Himmel, dann[18]) zum zweiten[19]). Dann erreichte er den dritten Himmel[20]). Er ließ uns[21]) nicht hinein gehn, sondern brachte uns zum vierten Himmel[20]), zum fünften, (21) sechsten und siebenten und ließ uns[21]) nicht hinein gehn.

[1]) 137, 2 l. ⲛ̀ⲣⲏⲓⲛⲉⲣⲟⲥ.
[2]) wörtl. Es geschah mir, als ich war.
[3]) Wörtl. folgendermaßen.
[4]) Mt 4,23; 9,35; 24,14; 26,13; Mk 13,10; 14,9; besonders 16,15. — Vgl. ferner Walter C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 60. Band (= 5. Reihe, Bd. 5. Berlin 1955), p. 8, 21f.; 9, 8f.
[5]) Hier beginnt wieder der Paralleltext W (S. 242).
[6]) W: für sein Blut (ohne Relativsatz) und zeige uns ihn.
[7]) W + „unser Erlöser (σωτήρ)". — Die folgenden Worte fehlen bis „und".
[8]) W: Freund.
[9]) W: die darin vorgesehen sind.
[10]) W: Zeige uns auch den Johannes und auch alle die Ehren und den Ruhm, die du ihm alle (sic) zuteil werden hast lassen.
[11]) W: der.
[12]) W: Es kam.
[13]) W: Der Erlöser (σ.) stieg zuerst.
[14]) 138, 10 l. ⲉⲭⲱⲥ.
[15]) W: dann.
[16]) W: zu steigen.
[17]) W + „zuerst".
[18]) W: und.
[19]) W + dann erreichte er den zweiten.
[20]) W ohne „Himmel".
[21]) W + noch.

Nachdem er uns das alles gezeigt hatte[1]), brachte er uns wieder[2]) in den dritten Himmel. Wir verwunderten uns über dessen Schönheit, seinen Überfluß (*εὐπορία*)[3]) und seinen großen Glanz. Wir sahen[4]) Johannes den Täufer (*β.*), seinen Vater Zacharias und seine Mutter Elisabet, die äußerst glanzvoll gekleidet waren (*στολίζειν*) und scharlachrote (*κόκκος?*)[5]) Edelsteine sowie Steine von allen Farben trugen (*φορεῖν*).

Unser Erlöser (*σ.*) ließ uns vor Johannes[6]) hintreten, Johannes ließ er sich in unsere[7]) Mitte stellen, Zacharias[8]) aber zu seiner Rechten, seine Mutter Elisabet zu seiner Linken. Uns aber, die Apostel, ließ er sich der Reihe nach (*κατὰ ὄρδινον*) aufstellen von unserem Vater Petrus an bis Matthias (= Matthäus). Unser[9]) Erlöser (*σ.*) schritt vor uns her und zeigte uns den ganzen Himmel[10]). Er zeigte uns alle[11]) guten Dinge (*ἀγαθόν*) und Genüsse (*ἀπόλαυσις*), die (22) darin[12]) bereit stehen, die er seinem geliebten[13]) Johannes als Geschenk (*δωρεαστικόν*) verlieh (*χαρίζειν*), damit er sie allen zuteil werden lasse (*χαρίζειν*), die auf Erden des Johannes gedenken[14]), denn er ist sein Verwandter (*συγγ.*) und sein Wegweiser.

Ich, Jakkobus, der Bruder des Herrn, der ich das erzähle, schwöre euch, daß ich euch nichts verheimlichen werde von den guten Dingen (*ἀγαθόν*), die ich sah, und von den Genüssen (*ἀπόλαυσις*), die im dritten Himmel bereit stehen, die Gott dem heiligen (*ἅγιος*) Johannes zuteil werden ließ (*χαρίζειν*), damit er sie allen gäbe, die seiner auf Erden gedenken[15]).

Ferner waren Paulus, Lukas und auch Markus mit uns. Hierauf rief der gute (*ἀγαθός*) Erlöser (*σ.*) die sieben[16]) Erzengel, angefangen von Michael, dem großen[17]) Erzengel und obersten Heerführer (*ἀρχιστράτηγος*) der Heeresmacht der Himmel, bis Sedekiel, und rief[18]) uns, die Apostel, der Reihe nach (*κατὰ ὄρδινον*)[19]) und nach (*κατά*) unserem[20]) Namen, angefangen von unserem (23) Vater Petrus, dem großen Apostel[21]), bis zum Evangelisten[22]) Markus, und er sagte zu uns[23]):

---

[1]) W: dann ließ er uns . . . sehen.
[2]) W: + herunter und nahm uns.
[3]) W: Schönheiten (*εὐπρέπεια*). — Der Rest dieses Satzes fehlt.
[4]) W + „auch".
[5]) W statt der Worte von „die" an: Sie waren mit scharlachroten Steinen und Steinen aller Farben bekleidet. — Was ich mit „scharlachrot" übersetzte, heißt in Budges Text **ⲔⲒⲔⲀⲄ** *γίγας* „riesig" kommt mir nicht wahrscheinlich vor. In W heißt das Wort **ⲢⲀⲞ**, was von Crum, *A Coptic dictionary* 101b, s. v. **ⲔⲀⲔⲞ**, als = *κόκκος* (für *κόκκινος*) erklärt wird. Zu *κόκκος* für *κόκκινος* vgl. L. Th. Lefort, *Concordance du Nouveau Testament sahidique*, I. *Les mots d'origine grecque* (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, vol. 124, Subsidia 1, Löwen 1950), S. 142.
[6]) W: sie (pl.) vor uns.
[7]) W: die.
[8]) W + seinen Vater.
[9]) W: Der.
[10]) W: Wir gingen im ganzen dritten Himmel umher, wobei.
[11]) W: die.
[12]) W: im dritten Himmel.
[13]) W ohne „seinem Geliebten".
[14]) W: wegen derer, die des Johannes auf Erden gedenken und gedenken werden (statt der Worte von „damit" an). Der Rest des Satzes fehlt in W.
[15]) W (von „daß ich" an): daß wir in allen diesen sechs Himmeln (nichts) an Schönheit und *εὐπρέπεια* und auch an guten Dingen und Genüssen, die bereit stehen, gesehen haben so wie diese des dritten Himmels.
[16]) W: Hierauf erhob sich der gute Erlöser von seinem Thron, stellte sich in unsere Mitte und rief sieben.
[17]) W ohne „großen".
[18]) W + auch.
[19]) W: nach ihrer Reihe.
[20]) W: ihren.
[21]) W: ohne „dem großen Apostel".
[22]) W ohne „Evangelisten".
[23]) W: indem er sagte.

Ihr, o meine Erzengel und meine heiligen[1]) Diener (*λειτουργός*) und meine[2]) Apostel, ihr[3]) seid Zeugen[4]) meiner Geburt, meiner[5]) Leiden und meiner Kreuzigung (*-σταυροῦν*). So[6]) gebe ich euch wieder ein Zeugnis[7]) (d. h. mache ich euch wieder zu Zeugen). Seht, ich[8]) gebe den dritten Himmel Johannes dem Täufer (*β.*)[9]), meinem Freund und Verwandten (*συγγ.*) zum Geschenk (*δωρεαστικόν*). Ferner predigt in der ganzen Welt (*κόσμος*), daß[10]) jedermann, der meines geliebten Johannes[11]) gedenkt, sei es durch ein[12]) Opfer (*προσφορά*), sei es (durch) ein Liebesmahl (*ἀγάπη*)[13]), sei es (durch) Almosen, die er den Armen gibt oder seinem *τόπος* in seinem Namen[14]), oder der das Buch deines (sic) heiligen Gedenkens[15]) schreiben und in die Kirche (*ἐκκλησία*) geben wird, oder wer den (Altar-)Tisch (*τράπεζα*) deines *τόπος* mit kostbaren Tüchern (*ἔνδυμα*) bedeckt[13]), (24) du (= Johannes der Täufer) wirst sie in den dritten Himmel hinein nehmen, den ich dir[16]) geschenkt (*χαρίζειν*) habe, und[17]) sie mit himmlischen (*ἐπουράνιον*) Gewändern (*ἔνδυμα*) bekleiden.

Ich sage dir, o mein geliebter Johannes, der würdig war, mich mit seinen heiligen Händen zu taufen (*βαπτίζειν*), wenn jemand in deinem Namen ein Erstlingsopfer (*ἀπαρχή*) in deinen *τόπος* gibt, oder wer einen Hungrigen[18]) in deinem Namen speist oder einen Durstigen tränkt, oder wer[19]) einen Nackten in deinem Namen[20]) kleidet, so werde ich sie (pl.) die Unterwelt nicht sehen lassen[13]), sondern[13]) du wirst sie ins ewige[21]) Leben hinein nehmen. Und ich werde meine Engel sie mit ihren Lichtflügeln bedecken lassen, werde ihnen die guten Dinge (*ἀγαθόν*), die in meinem Reich sind, zuteil werden lassen (*χαρίζειν*)[22]), wobei mein Vater deine rechte Hand segnen wird[23]), die[24]) du auf mein Haupt gelegt hast. Meine Zunge wird[25]) deinen Mund und[13]) deine (25) Zunge preisen, mit der du sagtest: 'Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der[26]) Welt (*κόσμος*) hinwegnehmen wird'[27]). Denn (*γάρ*)[13]) ich bin es wirklich.

Und jedermann, der deiner auf Erden gedenken wird, wahrlich (*ἀμήν*), ich sage dir, mein Verwandter (*συγγ.*)[28]) Johannes, ich werde sie (pl.)[29]) die Unterwelt niemals[13]) sehen lassen und auch nicht ihre (= der Unterwelt) Strafen (*κόλασις*), bis auf den Feuerstrom, den jeder Mensch überqueren (*διαπερᾶν*) wird[30]), sei es (ein) Gerechter (*δίκαιος*) oder (ein) Sünder. Siehe, auch dieses Geschenk (*χάρισμα*)[31]) werde ich dir noch zuteil werden lassen (*χαρίζειν*)[32]), nämlich[33])

---

[1]) W: und heiligen.
[2]) W + heiligen.
[3]) W: so wie ihr.
[4]) W + von Anfang an.
[5]) W: aller meiner.
[6]) W: Jetzt.
[7]) 139, 23 l. **ⲘⲞⲨⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ**.
[8]) W + schenke (*χαρίζειν*) und.
[9]) W ohne „dem Täufer".
[10]) Dieser Satzanfang von „predigt" an fehlt in W.
[11]) W: seiner.
[12]) W ohne „durch ein".
[13]) Dieser Posten fehlt in W.
[14]) W: an die Armen und die Bedürftigen.
[15]) W: deines Lobes (*ἔπαινος*) in deinem Namen.
[16]) W + als *δωρεαστικόν*.
[17]) Die Stelle von „und" bis „tränkt" fehlt in W.
[18]) 140, 6 Schluß l. **ⲫⲥ** st. **ⲁⲥ**.
[19]) W: wenn einer ferner.
[20]) W: zum Gedenken deines Namens oder er speist einen Hungrigen oder tränkt einen Durstigen in deinem Namen.
[21]) W: nicht endende und unaufhörliche.
[22]) Dieser Satz fehlt in W.
[23]) W: segnet.
[24]) 140, 14 l. **ⲈⲒⲞⲤ**.
[25]) W: wobei . . . preist.
[26]) W + ganzen.
[27]) Jo 1, 29.
[28]) W: Freund.
[29]) W: ihn.
[30]) W: alle meine Heiligen und meine Gerechten werden ihn alle (sic) überqueren ohne jede Ausnahme.
[31]) In W als feminin behandelt.
[32]) W: geben, mein geliebter Johannes.
[33]) W: ich gebe dir.

den goldenen Nachen (*σκάφος*)[1]), so daß (*ὥστε*)[2]) du darin[3]) diejenigen, die deiner auf Erden gedenken, über jenen[4]) Feuerstrom fährst'[5]).

Wir, die Apostel, sagten zu ihm: 'Unser Herr, wie viele Stadien (*στάδιον*) ist die Weite (*πέλαγος*) (26) jenes Feuerstroms? Belehre uns, damit wir[6]) die Menschen über seine Furchtbarkeit belehren.'

Unser[7]) Erlöser (*σ.*) sagte zu uns[8]): 'Ich will euch seine Breite[9]) mitteilen und das Ausmaß des goldenen Nachens (*σκάφος*)[10]), den ich meinem geliebten Johannes gegeben habe. Die Weite (*πέλαγος*) des Feuerstroms (beträgt) 30 Wellen von Ufer zu Ufer, und von Welle[11]) zu Welle[4]) 30 Stadien (*στ.*) je Welle. Ich aber gebe den goldenen Nachen (*σκάφος*)[10]) meinem Verwandten (*συγγ.*)[12]) Johannes zur Überfahrt über den Feuerstrom, damit er darin[4]) diejenigen hinüber fahre (*διαπερᾶν*), die seiner[13]) gedenken[14]) auf Erden, bis herunter zu einem (d.h. sei es auch nur mit der Gabe eines —) kleinen Stückchen (*κλάσμα*) Brot oder einem Becher kühlen Wassers. Wenn sie zur letzten Welle kommen, taufe (*βαπτίζειν*) ich sie im Feuerstrom. Wenn man daran geht, jeden, der des Johannes gedacht (hat), zu taufen (*βαπτ.*), ist der Feuerstrom wie das Wasser des (27) Bades und wie warmes Wasser für sie, bis (= auch noch an —) zu dem Ort, wo der Mensch im Feuerstrom baden[15]) wird.

Deshalb, o Johannes, mein Freund und mein Verwandter (*συγγ.*), befehle (*κελεύειν*) ich dir, daß du alle Menschen, die deiner auf Erden gedenken, sei es durch ein Opfer (*προσφορά*), sei es (durch eine) Erstlingsgabe (*ἀπαρχή*), sei es (durch) irgendeine Gabe (*δῶρον*), die sie zum Gedenken deines heiligen Namens in deinen *τόπος* geben, in dem goldenen Nachen (*σκάφος*), den ich dir verliehen (*χαρίζειν*) habe, über den Feuerstrom fährst (*δια*]*περᾶν*) und sie in den dritten Himmel hinein nimmst, daß sie sich an den bereitstehenden und ewig dauernden guten Dingen (*ἀγαθόν*) erfreuen (*ἀπολαύειν*)'.

Es geschah aber, als unser guter (*ἀγαθός*) Erlöser (*σ.*) das zu uns gesagt hatte, da freuten wir uns sehr über die großen Ehrungen, die Gott Johannes dem Täufer (*β.*) zuteil werden ließ (*χαρίζειν*). Er sagte zu uns: 'Kommt, daß ich euch das Paradies (*παράδεισος*) des (28) dritten Himmels zeige.'

Und er ließ uns die Duftpflanzungen (o.ä. ⲁⲓⲟⲅⲗⲏ) jenes Ortes durchwandern, die alle nach (*κατά*) ihren Arten (*γένος*) Frucht (*καρπός*) trugen und Duft ausströmten, und auch ebenso die Obstsorten (*ὀπώρα*) und alle Bäume, die dort waren, die alle nach (*κατά*) ihren Arten (*γένος*) Frucht (*καρπός*) trugen, angefangen von ihren Wurzeln bis zu ihrem Gipfel; die Duftpflanzen (? ⲁⲓⲟⲅⲗⲏ), Zimmt (*κιννάμωμον*), Kardamomen (? *ἄμωμον*), Mastix (*μαστίχη*), Muskat (? ⲙⲟⲩⲥⲭⲁⲧⲟⲛ)[16]), die auserlesene Düfte ausströmten, jede (Art) einen anderen.

[1]) In beiden Texten hier fem. Doch später wieder masc.
[2]) W: ὡς.
[3]) W: alle.
[4]) Dieser Posten fehlt in W.
[5]) Das ist keine wörtliche Übersetzung. Der Text dürfte hier etwas durcheinander geraten sein.
[6]) W + unsererseits.
[7]) W: Der.
[8]) W 243, 20 ⲡⲁⲛ Druckfehler für ⲛⲁⲙ.
[9]) W: sein Ausmaß.
[10]) W: σκάφη.
[11]) 141, 3 l. ϩⲛⲓⲉ st. ϩⲛⲓⲏⲉ.
[12]) W: geliebten.
[13]) W: deiner.
[14]) Hier bricht der Paralleltext W ab.
[15]) Bei der koptischen Taufe tauchte der Täufling ganz ins Wasser ein. Vgl. „*Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts.*" *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 58 (Berlin 1954), Kap. 46 (S. 16ff.).
[16]) Dieses Wort hängt vielleicht irgendwie mit *μόσχος* 'Moschus' zusammen. Vgl. *μουσχέλ* (vielleicht *μουσχέτ* zu lesen?) Preisigke, Wörterbuch, zitiert aus SB 5307, 2, wo es mit Narde und Mastixöl (*μαστιχάτον*) genannt wird. An unserer Stelle werden die duftenden Produkte statt der entsprechenden Pflanzen angeführt.

Thomas sagte zum Erlöser (*σ.*): 'Herr, siehe, du hast uns alle duftenden Bäume im Paradiese (*π.*) gezeigt, auch die Obstsorten (*ὀπώρα*) und die Datteln. Teile uns mit, wie viele Büschel (Datteln) jede (*κατά*) Dattelpalme (trägt) und wie viele einzelne Früchte je (*κατά*) Baum oder[1]) je (*κατά*) Büschel. Und wieviele Trauben jeder (*κατά*) Weinstock (trägt).' Der Erlöser (*σ.*) sagte: 'Ich will euch nichts verbergen von dém, worum ihr gefragt habt. Was den Weinstock betrifft, (29) um den ihr mich gefragt habt: an jeder (*κατά*) Traube sind zehntausend Beeren, und jede (*κατά*) Beere gibt 6 *μετρητής* (Saft). Was aber die Dattelpalmen des Paradieses betrifft, (so tragen sie) zehntausend (Datteln) je (*κατά*) Büschel. Sie sind so dick wie ein Mensch. Ebenso (tragen) auch die Feigen zehntausend (Früchte) je (*κατά*) Zweig (*κλάδος*). Drei Menschen werden satt, wenn sie eine einzige Feige essen. Eine einzige Weizenähre des Paradieses hat zehntausend Körner je (*κατά*) Ähre und vier Maß Weizen sind an jeder (Ähre). Ebenso auch haben die Zitronenbäume (*κίτριον*) zehntausend (Früchte) je (*κατά*) Baum, der sehr hoch ist. Die Apfelbäume und (die) Thurakion(-Bäume)[2]) vom selben Ausmaß (tragen) zehntausend (Früchte) je (*κατά*) Zweig (*κλάδος*) und drei Menschen werden satt, wenn sie (eine Frucht) davon essen.

Das sind die guten Dinge (*ἀγαθόν*), die ich für jeden bereitgestellt habe, der meines Geliebten und meines Verwandten (*συγγ.*), des Johannes, auf Erden gedenkt. Wohl allen denen, die würdig sein werden, dieser guten Dinge (*ἀγαθόν*) (30) teilhaftig zu werden (*κληρονομεῖν*), die kein Auge gesehen, (von denen) kein Ohr gehört hat und die auch den Menschen nicht zur Kenntnis gekommen sind, die Gott für die bereitgestellt hat, die ihn lieben[3]) und die seinen Freund und seinen Verwandten (*συγγ.*) Johannes lieben. Niemand hat die Ehrungen erlangt[4]), die im Himmel und auf Erden dem zuteil geworden sind, der würdig geworden ist, mit seinen heiligen Händen den Sohn Gottes zu taufen (*βαπτίζειν*). Er schaute (*θεωρεῖν*) die heilige Dreifaltigkeit (*τριάς*): den Sohn taufte (*βαπτίζειν*) er mit seinen Händen; die Stimme des Vaters hörte er (sagen): 'Du bist mein geliebter Sohn, auf den meine Liebe gerichtet ist'[5]); der Heilige Geist kam herab vom Himmel und ließ sich nieder in Gestalt einer Taube.'

Petrus sagte wieder zum Erlöser (*σ.*): 'Unser Herr und unser Gott, teile uns mit, was die Bestimmung dieser Ruder und dieser Lampen (*λυχνία*) ist.' Es sagte (31) der Erlöser (*σ.*): 'Je eine Lampe (*λυχνία*) (gehört für) jedes (*κατά*) Ruder und jede (*κατά*) Lampe (*λ.*) (hat) sieben Dochtlöcher, sieben brennende, leuchtende Dochtlöcher. Jeder Mensch, der die Lampe des *τόπος* des heiligen (*ἅγιος*) Johannes oder auch (*κἄν*) vor seiner Ikone (*εἰκών*) anzündet, wird im goldenen Nachen (*σκάφος*), den ich meinem geliebten Johannes geschenkt (*χαρίζειν*) habe, über den Feuerstrom gefahren (*διαπερᾶν*) werden. Diese Lampen (*λυχνία*) werden vor ihnen (= den Seelen) brennen und ihnen leuchten, bis sie die finsteren Wege durchschritten (*παράγειν*) haben. Sie werden in den dritten Himmel hinein genommen werden, den ich meinem geliebten Johannes als Geschenk (*δωρεαστικόν*) gegeben habe, und werden der guten Dinge (*ἀγαθόν*) teilhaftig werden (*κληρονομεῖν*), die auf ewig darin sind.'

Als der gute (*ἀγαθός*) Erlöser (*σ.*) das zu uns gesagt hatte, stieg er auf die Wolke und befahl (*κελεύειν*) uns, mit ihm hinauf zu steigen. Er brachte uns hinunter und setzte uns auf den Ölberg ab. Er stellte sich hin (32) (und) betete mit uns. (Dann) sagte er zu uns: 'Der Friede sei mit

[1]) 142, 10 l. ⲏ st. ⲛ̄.
[2]) Was sich unter ⲡⲟⲟⲩⲣⲁⲕⲓⲟⲛ verbirgt, kann ich nicht sehen. Jedenfalls bezeichnet es eine Obstgattung. Sollte *ἄπιον* 'Birne' darin stecken?
[3]) 1 Kor 2,9.
[4]) 143, 2 ⲛ̄ⲛⲉⲟⲩⲟⲛ ⲗⲗ ist als Dittographie zu streichen.
[5]) Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; Lk 3,22; II Pe 1,17.

euch.' Als er das zu uns gesagt hatte, ging er in großem Glanz zu den Himmeln empor, wobei die Engel ihm Hymnen sangen (*ὑμνεῦειν*).

Wahrlich (*ἀληθῶς*), meine Geliebten, es gibt niemanden im Himmel und auf Erden, der Johannes dem Täufer (*β.*) gleicht, noch gibt es jemanden, der im Ansehen höher ist als er, so wie der mit dem lügelosen Mund, Christus, sagte: 'Keiner ist erstanden aus der Geburt der Frauen, der größer wäre als Johannes der Täufer (*β.*)[1]! Wohlan, ihr habt (nun) den Ruhm und die Ehrung kennengelernt, die Gott Johannes dem Täufer (*β.*) hat zuteil werden lassen (*χαρίζειν*). Tut (nun) euer Bestes, um Almosen, Liebesmahle (*ἀγάπη*) und Opferspenden (*προσφορά*) in seinem heiligen Namen zu geben. Ihr wißt ja, meine Brüder, daß das Leben (*βίος*) des Menschen auf Erden nichts ist.

Wenn du gerettet und des ewigen Lebens teilhaftig werden (*κληρονομεῖν*) willst, beeile dich, deine Sünden durch (33) Almosen loszukaufen[2]) und deine Frevel (*ἀνομία*) durch Taten der Barmherzigkeit gegen die Armen und Bedürftigen, damit du dich erfreuest (*ἀπολαύειν*) an den guten Dingen (*ἀγ.*) an den Wohnstätten der Freude und des Jubels. Und selbst wenn (*κἄν*) du gesündigt hast, wende dich um und bereue (*μετανοεῖν*) und er wird dir deine Sünden verzeihen. Denn Gott ist barmherzig, erbarmungsvoll und gütig (wörtl. menschenliebend). Er erbarmt sich (= setzt sich hinweg) über die Schlechtigkeiten (*κακία*) derer, die sich ihm zuwenden. Denn er sagt durch den Propheten Ezechiel: 'Ich wünsche nicht (so sehr) den Tod des Sünders, wie daß er sich auf seinem schlechten Weg umwende, bereue (*μετανοεῖν*) und lebe'[3]). Ferner: 'Wenn ein Frevler (*ἄνομος*) in seiner Schlechtigkeit (*κακία*) umkehrt und eine gerechte Tat (*δικαιοσύνη*) tut, werde ich seiner Freveltaten (*ἀνομία*), die er getan hat, nicht gedenken', sagt der Herr, 'sondern er wird durch die gerechte Tat (*δικαιοσύνη*), die er getan hat (wörtl. tun wird), leben'[4]).

An einer anderen Stelle sagt er: 'Wendet euch mir zu, ihr Kinder, die ihr euch entfernt habt, und ich will eure Wunden heilen'[5]). (34) Ferner sagt er an einer anderen Stelle: 'Ich bin nicht gekommen, um die Gerechten (*δίκαιος*), sondern die Sünder zur Bekehrung (*μετάνοια*) einzuladen'[6]). Ihr habt erfahren, o meine Geliebten, daß die Almosen gut und die Liebesmahle (*ἀγάπη*) vorzüglich sind. Möge niemand von uns versäumen, den Armen und Bedürftigen nach (*κατά*) seiner Kraft Almosen und Liebesmahle (*ἀγάπη*) zu spenden.

Auch sollt ihr der Kirche (*ἐκκλησία*) im Namen der Heiligen Opfergaben (*προσφορά*) geben. Über all das hinaus wollen wir Gott und seinen heiligen Vorläufer (*πρόδρομος*), Johannes den Täufer (*β.*), preisen, den jungfräulichen (*παρθένος*), den Märtyrer, den Verwandten (*συγγ.*) unseres Herrn Jesus Christus, der ihm diese großen Ehrungen zuteil werden hat lassen (*χαρίζειν*), der, durch dén jeglicher Ruhm und jegliche Ehre ihm, seinem guten (*ἀγαθός*) Vater und dem Heiligen Geist (*πνεῦμα*) gebührt (*πρέπει*) in alle Ewigkeit. Amen.

[1]) Mt 11,11.
[2]) 144, 12 ist ⲙⲡⲥⲱⲧⲉ einmal als Dittographie oder Druckfehler zu streichen.
[3]) Ez 33,11.
[4]) Ez 18,21.22.27.
[5]) Jer 3,22.
[6]) Mt 9,13; Mk 2,17; Lk 5,32.

Une Epitaphe Royale Inédite du Sérapéum

(Contribution à l'Histoire des Apis et du Sérapéum de Memphis)[1])

Par Jean Vercoutter

(Planches XXXI—XXXII)

Parmi les stèles trouvées par Mariette dans les souterrains du Sérapéum de Memphis figure un grand fragment de calcaire[2]) (cf. Pl. XXXI), où l'on peut lire le texte suivant, gravé en creux:

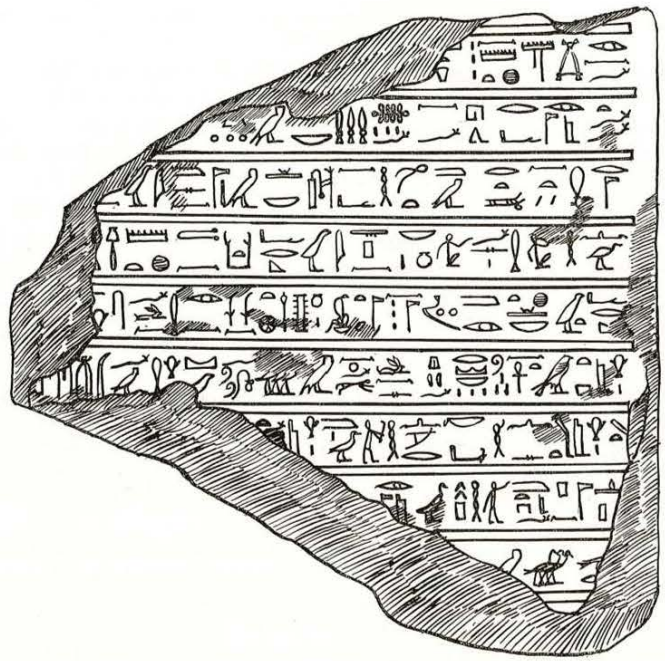


Fig. 1. SIM. 4198

[1]) Cet article a été écrit à Khartoum d'après mes notes sans qu'il m'ait été possible, faute de livres, de contrôler certaines références et, surtout, de compléter les lignes de recherches qui m'étaient suggérées par la rédaction même de mon travail, je m'en excuse.
[2]) Inventaire Mariette 4198. Numéro donné par Mariette dans la liste des objets qui accompagnait l'expédition des caisses à Paris. Cette liste manuscrite est conservée au Musée du Louvre, Département égyptien.

On lui fit un trousseau funéraire de vêtements mystérieux (ou *merveilleux*), [*provenant de Resenet et de Mehenet*] (A) . . . [*Certes Sa Majesté se souvenait de ce que Horus avait fait*] (B)[2], *pour son père Osiris. On lui fit parvenir ses amulettes et tous ses ornements en or* [*et en toute matière précieuse*] (C) . . .[3] . . . *dieu* (Apis), *conformément à tout ce qui est au complet dans le Rituel* (D) *et à tous les écrits en caractères sacrés qui s'y trouvent* (E). *Certes* . . .[4] *Sa Majesté n'eut à désirer* (*solliciter*?) *aucun homme de ce pays pour achever* (F) *ce travail excellent. Sa Majesté* . . .[5] *fut achevé, tous les rites ayant été accomplis* (G). *Tous les dieux et déesses de Memphis virent ce qu'avait fait Sa Majesté; ils furent à* . . .[6] *sur le trône de l'Horus des vivants. Tous les étrangers* (H) *sont sous ses pieds; ils sont abattus* (I) *à cause de sa puissance* (*et*) *ceux qui avaient médité le mal contre* (K) *Sa Majesté sont anéantis* (litt. *sont en qualité d'enterrés*) . . .[7] *sur le trône excellent* (L), *sans périr, sans disparaître, comme un fils sur le trône de son père* . . .[8] *ce dieu repose dans sa tombe* (M). *Ô Apis-Osiris* . . .[9] . . . *grand de puissance dans* . . .

Commentaire

(A) Restitué d'après l'épitaphe d'Amasis, ligne 7 (cf. Pl. XXXII, et Chassinat, *RT*, 22, p. 20, LXIII) et de Darius an 4 (cf. Posener, *Première Domination Perse*, p. 37 et pl. III).

(B) Restitué d'après l'épitaphe d'Amasis (cf. A), dans le texte d'Amasis la phrase se trouve avant "on lui fit un trousseau", mais l'esprit du texte est le même. Une phrase similaire se lisait dans l'épitaphe de Darius an 4 (cf., Posener, *Ibid.*, p. 37—38 note *d—d*).

(C) Restitué d'après les épitaphes de la XXVI[e] dynastie, cf. entre autres, ci-dessus note A.

(D) Le mot est écrit avec le "lien" lu généralement *ʿrḳ* Nous supposons qu'il s'agit ici d'une graphie abrégée d'un des mots: *ỉḫt-ntr* (*Wb.* 1, 124—125), *mḏ3t* (*Ibid.*, 2, 187) ou *šꜥt* (*Ibid.* 4, 418) déterminés par le lien et désignant un livre sacré, un Rituel. La même formule est parfois exprimée simplement *mỉ nty r sš*, cf. *Urk.*, II, 37. On pourrait également envisager un *hapax legomenon* formé sur *tmm* (cf. *Wb.*, 5, 308), *tmmt* déterminé par le lien désignerait alors un "Livre secret"?

(E) *m·sn* est pour *ỉm·sn*; *sn* se réfère semble-t-il à *sš* considéré comme un collectif "les écrits", d'où le pluriel. Qu'un Rituel développé consacré à l'ensemble des rites à effectuer lors de la mort d'un Apis existât en réalité est prouvé par le Papyrus Démotique de Vienne (Cf. Spiegelberg, *Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere*, *ZÄS*, 56, p. 1—33), qui nous apprend que, au cours de la cérémonie "neuf rouleaux de Papyrus" devaient être lus (*Ibid.*, p. 20).

(F) *r* est écrit *ỉw* ; *ʿrḳ* "achever, terminer", en parlant des rites lors de la mort de l'Apis est employé avec le même sens semble-t-il dans la stèle du Sérapéum Caire J.E. 43204 = Quibell, *Excav. at Saqqarah*, 1908—1910, p. 146 et pl. LXXXIII = Vercoutter, *Textes Biographiques du Sérapéum*, sous presse, texte T, ligne 8.

(G) Nous comprenons: *(ỉ)ḫt nbt m ỉrr(r)*, cf. *Wb.*, 1, 108 et exemples cités dans les *Belegst.* Une stèle du Sérapéum (= Chassinat, *RT*, 22, p. 12, XLI = Vercoutter, *l. c.*, Texte A, ligne 6—7), donne *whs·k(wỉ) m wnwt·k sḫrw·k nb m ỉrr nfr*, que je comprends: "*Je me suis exténué à ton service* (*lorsqu'*)*on accomplissait toutes tes volontés avec conscience.*"

(H) Dans les textes de la première domination perse, le mot *ḫ3styw* dans l'expression *ḫ3styw nw ḫ3st nb(t)*, désigne les Perses et les étrangers qui les accompagnaient, cf. Posener, *l. c.*, p. 167—168.

(I) *ḫf* = *fḫ*. Cf. *Wb.*, 1, 578. Le dictionnaire n'indique pas „l'homme tombé" parmi les déterminatifs du mot, mais celui-ci convient bien au sens.

(K) L'emploi de *ḫr* évoque l'expression *sḥỉ ḫr* "se rebeller contre".

(L)  = *sḫḳ*? cf. *Wb.*, 4, 94 et 86. En tant qu'adjectif il s'accorde avec *st*, d'où le *t* final.

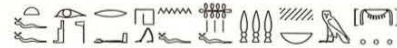
(M) *St* est un des termes employés par les stèles du Sérapéum pour désigner l'hypogée d'Apis à Saqqarah, cf., entre autres, Chassinat, *RT*, 21, p. 63, XVI, ligne 6; Id., *Ibid.*, 23, p. 78, CCXXXII, 3. C'est le même mot qui est le plus souvent utilisé dans les épitaphes royales en parlant du Sérapéum, cf. Id., *Ibid.*, 22, p. 20, 21 et 167.

* * *

Les deux premières phrases du fragment du Louvre prouvent que nous sommes en présence d'une épitaphe royale; ce sont en effet, mots pour mots, deux des formules que l'on retrouve dans les épitaphes de la XXVI[ème] dynastie et de la Première Domination Perse au Sérapéum, comme le montre le parallèle ci-joint avec l'épitaphe d'Amasis (cf. Pl. XXXII)[1]):

Louvre 4198  au moins 11 cadrats

Amasis 

4198 

Amasis 

Si l'on ajoute à ce fait, l'emploi de l'épithète *ḥm·f* "Sa Majesté" (cf. lignes 5 et 6), et la grande similitude de disposition avec les autres épitaphes royales du Sérapéum[2]), il ne saurait faire de doute que le fragment du Louvre a fait partie d'une grande stèle royale semblable, quand elle était complète, aux magnifiques épitaphes exposées au Musée du Louvre[3]).

L'usage d'ériger dans les souterrains du Sérapéum de grandes stèles *officielles* relatant les événements saillants de la vie de l'Apis: naissance, intronisation à Memphis, mort et enterrement, ne semble commencer qu'à l'époque Saïte. Les "Petits souterrains", en effet, où furent enterrés les taureaux sacrés depuis l'an 30 de Ramsés II jusqu'à l'an 21 de Psammétique I[4]), n'ont fourni qu'une seule épitaphe royale celle de Psammétique I, dédiée au taureau né en l'an 26 de Taharqa[5]). Cette stèle inaugure, pourrait-on dire, la participation royale au culte d'Apis. Auparavant les stèles qui se rapprochent le plus par leur esprit et leur contenu des épitaphes officielles ultérieures,

[1]) Chassinat, *RT* 22, p. 20, LXIII. Les mêmes formules se retrouvent dans l'épitaphe de l'an 4 de Darius, cf. Posener, *Première Domination Perse*, p. 37, inscr. 5.

[2]) Cf. Pl. XXXII et Posener, *op. laud.*, pl. III.

[3]) Cf. Boreux, Musée du Louvre-Antiquités Egyptiennes, *Catalogue-guide*, I, p. 171—172.

[4]) Cf. Porter-Moss, *Topogr. Bibliogr.*, III, p. 206—211.

[5]) Chassinat, *RT* 22, p. 19, LXI = Mariette, *Sérapéum*, 1857, pl. 36.

étaient érigées par des particuliers, telles les deux stèles de Pa-dou-Iset pour l'Apis mort en l'an 28 de Sheshonq II[1]), et pour celui qui fut enterré en l'an 2 de Pami[2]). Pa-dou-Iset était grand chef des Mâ et à côté de lui figurent ses fils, l'un Grand Prêtre de Ptah et l'autre prêtre Sem du même dieu. De même, dans les sépultures isolées[3]), les deux grandes stèles dédiées à l'Apis mort en l'an 30 de Ramsés II, ont été faites par Piay[4]), qui était Scribe royal et prêtre-lecteur, spécialement chargé, semble-t-il, de diriger les rites funéraires pour l'enterrement de l'Apis. Enfin, c'est encore un prêtre Sem, simple prophète de Ptah qui assura l'enterrement de l'Apis mort en l'an 24 de Taharqa[5]).

Très proche par le style et les formules des épitaphes officielles de la XXVI[ème] dynastie et de la Première Domination Perse, le fragment du Louvre s'en distingue par le développement inusité du récit qui suit l'énumération des dons faits par le roi à l'occasion de l'enterrement du taureau (lignes 1—4 du texte). En règle générale, en effet, les épitaphes royales donnent, aussitôt après ces formules, les grandes dates de la vie de l'Apis[6]). Par la mention possible des travaux opérés dans le Sérapéum (lignes 4—5), le fragment du Louvre pourrait se comparer à la stèle érigée en l'an 52 de Psammétique I[7]), où le pharaon rend compte des circonstances qui présidèrent à l'inauguration des nouveaux souterrains, mais il s'en sépare aussitôt par l'importance qu'il attache au fait que les étrangers sont subjugués et que les mauvais desseins qui avaient été nourris contre le roi n'ont pu aboutir (ligne 6). Par ces phrases le fragment du Louvre diffère de toutes les épitaphes royales connues et il est évident que nous sommes en présence d'une allusion à un événement historique: rébellion interne et guerre étrangère. On voit l'importance qu'il y aurait à le dater avec précision.

Le texte, malheureusement, étant mutilé au début et à la fin ne fournit pas les indications habituelles aux épitaphes royales (cf. Pl. XXXII, l. 1 et 10—13), sur le pharaon qui fit faire la stèle, dont le nom figure toujours en début d'inscription; ni sur les dates de naissance, d'intronisation et de mort de l'Apis, ni, enfin, sur sa longévité que l'on trouve dans les formules finales. Il est donc impossible par le texte seul de l'attribuer à un Apis déterminé.

Le lieu de trouvaille indiqué par Mariette: "*Dans le rond-point près de la chambre n° 9*"[8]), qui aurait dû fournir une indication précieuse, pose un problème irritant entre tous et pratiquement insoluble celui du, ou des plans du Sérapéum. Comme on le sait les publications des fouilles du Sérapéum parues du vivant de Mariette ne comportent pas de plan d'ensemble des souterrains. Le schéma utilisé par Porter-Moss pour mettre un peu d'ordre dans la confusion a été établi d'après le plan publié par Rhôné[9]).

En faisant des recherches dans les papiers de Mariette conservés au Département des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale à Paris, j'ai eu la bonne fortune de retrouver un plan coté des souterrains[10]), qui parait être sinon l'original du moins une copie de celui qui fut communiqué par Mariette à Rhôné en 1874. Il a l'avantage sur ce dernier d'être à une plus

[1]) Chassinat, *ibid.*, p. 9—10, XXXVIII = Mariette, *ibid.*, pl. 24.
[2]) Chassinat, *ibid.*, p. 10—11, XXXIX = Mariette, *ibid.*, pl. 26.
[3]) Porter-Moss, *l. c.*, p. 205—206.
[4]) Bibliographie: Id., *ibid.*, p. 206, (8).
[5]) Chassinat, *RT* 22, p. 18, LVII = Mariette, *Sérapéum*, 1857, pl. 35.
[6]) Epitaphes de: Néchao II, lignes 5—7; Apriès, l. 5—8; Amasis, l. 9—12; Darius an 4, l. 8—11, pour ces stèles, cf. Chassinat, *RT* 22, p. 20—21, 167 et *ibid.*, 23, p. 77—78.
[7]) Id., *ibid.*, 22, p. 166.
[8]) Manuscrit de Mariette (cf. ci-dessus, p. 333, n. 2): "trouvée le 20 Septembre 1852, dans le rond-point, près de la chambre no. 9".
[9]) Rhone, *L'Egypte à petites journées*, planche face à la page 228.
[10]) Bibliothèque Nationale, MSS, Fds Français, Nouv. Acqu., 22948, F° 105—3, pl. III.

grande échelle et de comporter des mesures très précises. L'ennui est que sur le plan de la Bibliothèque Nationale, comme sur celui publié par Rhôné, les chambres sépulcrales sont désignées par des lettres alors que Mariette, lorsqu'il mit en caisses les stèles qu'il expédiait en France, utilisa un système numérique. Nous avons essayé, d'aprés les indications fournies par Mariette lui-même d'établir une table de correspondance entre les chiffres et les lettres de façon à savoir où se trouvait la chambre 9, près de laquelle le fragment d'épitaphe fut trouvé. Jusqu'à présent nos efforts ont été vains[1]), et nous sommes obligé de nous contenter de la seule indication

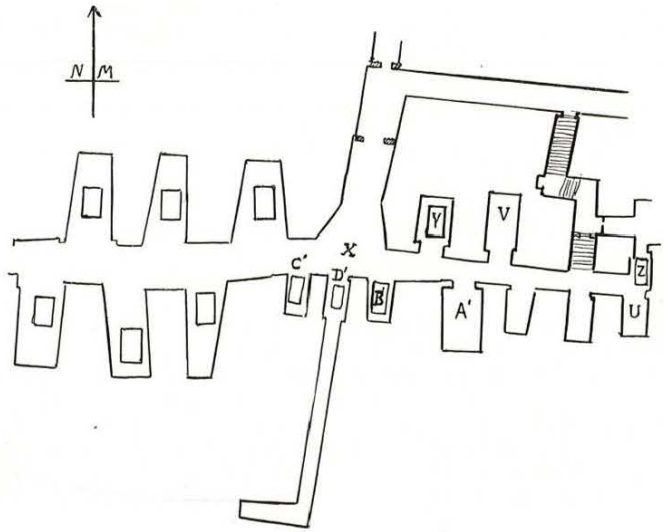


Fig. 2. Partie Orientale des Grands Souterrains du Sérapéum

"dans le rond-point". Ceci ne peut désigner que le grand carrefour où se rencontrent: *a*), la partie des souterrains en usage sous la XXVI[ème] dynastie; *b*), celle où se trouvent les grands sarcophages de granit noir et *c*), la grande voie d'accès à l'hypogée (cf. fig. 2, en x).

La chambre 9 doit, selon toute vraisemblance, être une des trois chambres marquées B′, C′, D′, sur le plan de la Bibliothèque nationale et que Mariette attribue respectivement: B′ à l'"*Apis XLIV, mort sous Darius II*"(sic); C′ à l'"*Apis XLV, mort sous Darius II*"; D′ à l'"*Apis XLVI, mort sous Khêbash*"[2]).

[1]) La chambre A′ du Plan de la Bibliothèque Nationale correspond à la Chambre 2 de Mariette, Liste Manuscrite: telle est la seule équivalence certaine.
[2]) Légendes manuscrites accompagnant le plan de la Bibl. Nationale cf. p. 336, note 10.

Un manuscrit, inédit, de Mariette[1]) complète de la façon suivante les renseignements sur ces trois Apis mentionnés par le plan:

"*XXVII*ème *dyn. Apis XLIV, né l'an 5 de ... le 4 + ? Tybi. Mort l'an 4, de Darius II, le 3 Pachons, enseveli l'an 4 de Darius II, le 13 Epiphi, agé de 8 ans, 3 mois et 5 jours.*
Apis XLV, enseveli (?) *en l'an 11 de Darius II.*
*XXVIII*e *dyn. Apis XLVI, enseveli l'an 2 de Khebash, le 20 Mitoris.*"

Si l'on écarte l'Apis enseveli sous Khabash, dont le sarcophage comme celui de l'Apis de Cambyse a été faute de place ou de temps pour creuser une nouvelle chambre, abandonné dans un couloir (cf. fig. 2 en D'), et qui appartient, on le sait maintenant, à la fin de la *Seconde* Domination perse[2]), on voit que Mariette attribue les chambres B' et C' à la fin de la Première Domination perse. Selon lui, en effet, il n'y aurait eu qu'un seul Apis remontant au règne de Darius I, celui qui était mort en l'an 34 de ce roi et cet Apis aurait été enterré dans la chambre A'. Or Mariette, qui n'a jamais caché ce que sa reconstitution de la succession chronologique des Apis avait d'incertain[3]), s'est certainement trompé. L'Apis de l'an 34 de Darius ne peut avoir été enterré dans la chambre A' qui, par la disposition même des souterrains est certainement antérieure à l'Apis mort en l'an 23 d'Amasis (chambre Y de la fig. 2). En effet, comme Mariette lui-même l'avait compris[4]), les galeries funéraires n'étaient pas creusées à l'avance comme le prouve l'irrégularité même de leur largeur[5]); elles étaient prolongées au fur et à mesure des besoins pour permettre de creuser les chambres latérales qui étaient ensuite murées, ne laissant libre d'accès que le couloir central[6]). Il s' ensuit que la chambre B' ne peut être que celle de l'Apis mort en l'an 4 de Darius I et qui était né en l'an 5 de Cambyse; nous possédons l'épitaphe de cet Apis[7]). L'Apis mort, ou plutôt enterré[8]), en l'an 6 de Cambyse avait été simplement déposé dans le vestibule des souterrains de cette époque, près de la chambre de l'an 52 de Psammétique I[9]).

Le fragment du Louvre ayant été trouvé, semble-t-il, à l'ouest de la chambre B', il y a donc des chances[10]) pour qu'il appartienne à une chambre creusée après cette dernière et qu'il remonte par conséquent à un Apis postérieur à celui mort en l'an 4 de Darius I. La première conclusion serait donc que le fragment du Louvre doit être attribué à l'un des Apis morts entre l'an 4 de Darius I et la fin de l'époque ptolémaique. Fort heureusement une observation de Mariette

[1]) Mariette, Mss., Bibl. Nat., Fds Français, n. a., 20175, f° 496 et sq.

[2]) Pour la date de Khabbash, cf. Gunn, *ASAE* 26, 1926, p. 86 et n. 1; de même Gauthier, *Livre des Rois*, IV, p. 195—197; cf. aussi maintenant Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, Berlin 1953, 185 sq. et *passim*.

[3]) Mariette, *Sérapéum*, 1857, p. 2, ". . . je ne donne pas le classement des Apis, tel que je l'ai établi, comme définitif et absolu; . . . je ne donne pas le nombre des Apis aujourd'hui connus comme celui des momies qui, sous les Egyptiens, ont peuplé la tombe du dieu puisque . . . il est possible que quelques-uns des Apis aient totalement disparu, ou bien encore m'aient totalement échappé".

[4]) Id., *Sérapéum* (*édit.* Maspero), p. 46: "Quand un Apis mourait à Memphis on prolongeait d'une chambre le souterrain et de génération en génération la tombe du dieu s'allongeait."

[5]) Cf. fig. 2, ci-dessus et l'ensemble du plan Rhôné dans Porter-Moss, *l. c.*, 3, p. 204.

[6]) Mariette, *Renseignements sur les 64 Apis*, Bull. Arch. Athenaeum, 1855, p. 47.

[7]) Epitaphe de l'an 4 de Darius I, cf. Posener, *Prem. Domin. Perse*, p. 37, inscr. 5.

[8]) Sur ce problème cf. Posener, *op. laud.*, p. 172.

[9]) Cf. plan, fig 2, ci-dessus, près de la chambre U.

[10]) Nous ne nous dissimulons pas la fragilité de ce raisonnement; un certain nombre de stèles de l'an 34 de Darius ont été trouvées dans la chambre d'Amasis (Y du plan), mais, toutes choses égales d'ailleurs, il y a un lien entre le lieu de trouvaille et l'emplacement originel, cf. Mariette, *Renseignements* (cf. n. 25), p. 46.

permet de réduire de façon appréciable ce laps de temps trop considérable pour être très utile. Mariette a écrit en effet: "*A partir de ce temps* (Nectanébo I)[1]), *les stèles ne furent plus admises dans l'intérieur de la tombe*"[2]). La nouvelle épitaphe du Louvre devrait donc, puisqu'elle a été découverte à l'intérieur des souterrains, appartenir à l'un des Apis morts entre l'an 4 de Darius I et la fin de la XXIXème dynastie.

Parmi les taureaux sacrés enterrés entre ces dates limites auquel pourrait-on attribuer le fragment du Louvre? Nous allons nous heurter à un problème essentiel et qui ne semble pas avoir attiré l'attention qu'il mérite. Si la question de la mort de l'Apis a préoccupé beaucoup d'auteurs[3]), celle de sa naissance, en revanche, n'a guère soulevé de problèmes[4]), elle vaut pourtant que l'on s'y arrête car elle met en cause la permanence ou non de l'existence d'un Apis dans le temple de Ptah à Memphis. En d'autres termes, le principe divin incarné en Apis pouvait-il ne pas se manifester pendant un certain temps, ou, au contraire dès qu'il avait été, si l'on peut dire, libéré par la mort d'un Apis ne devait-il pas se réincarner aussitôt dans un nouveau taureau sacré suivant le vieil adage monarchique français: "Le roi est mort, vive le roi." Cette question est d'une grande importance dans l'étude des textes provenant du Sérapéum, où se pose toujours le problème qui nous préoccupe ici, celui de la datation précise des stèles.

Le désordre dans lequel Mariette a trouvé le Sérapéum[5]), ne permet pas de répondre avec certitude à la question posée. On note que le nouvel Apis pouvait naître au moment même de la mort de l'Apis précédent. C'est ainsi que lorsque les fouilles ont révélé une succession certaine d'Apis nous voyons que la date de naissance de l'un correspond à peu près à la date de la mort de l'autre. Voici les exemples sûrs:

I. Un Apis meurt en l'an 28 de Sheshonq II[6]), son successeur naît cette même année 28, le 2ème Akhet[7]);
II. Un Apis meurt l'an 16, le 2 Akhet le 6 sous Néchao II[8]), l'Apis suivant naît l'an 16, le 2 Akhet le 7[9]), le lendemain de la mort de son prédécesseur.

à ces exemples il faudrait ajouter, peut-être, celui que nous fournit le manuscrit inédit de Mariette[10]):

III. Un Apis meurt en l'an 33 de Ptolémée II Philadelphe, son successeur naîtrait en l'an 33 de ce même roi.

[1]) Peut-être faut-il comprendre Nectanébo II, car on sait que du temps de Mariette Nekht-Hor-hebet était considéré comme le premier pharaon de la XXXème dynastie.

[2]) Mariette, *Renseignements* (cf. p. 338, n. 6), p. 48.

[3]) Cf., entre autres, Chassinat, *La mise à mort rituelle d'Apis*, *RT* 38, 1916, p. 33—60; Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, Untersuchungen, Leipzig 1938, p. 15 et suiv.; O. Myers, dans Mond-Myers, *Bucheum*, *EES*, vol. 41, I, p. 3—9.

[4]) Otto, bien qu'il ait écrit (*l. c.*, p. 15) "Die eigentliche Laufbahn des Apis begann nicht mit seiner Geburt sondern mit seiner feierlichen Inthronisation", glissant rapidement sur le problème de la naissance, a cependant mentionné l'écart de trois ans entre la mort d'un Apis ptolémaique (de Rougé, *Rev. Egyptologique*, V, 1886, p. 8—9), et la naissance de l'Apis suivant. Posener, en revanche, a bien vu le problème (*Prem. Domin. Perse*, p. 172), il admet que les taureaux sacrés se succédaient sans intervalle appréciable, il note toutefois une anomalie, à propos de l'Apis mort en l'an 23 d'Amasis (*ibid.*, p. 34—35).

[5]) Mariette, *Sérapéum*, 1857, p. 2 et Id., *Renseignements* (cf. n. 25), p. 49.

[6]) Chassinat, *RT* 22, 9—10, XXXVIII, le texte ne mentionne ni mois ni jour.

[7]) Id., *ibid.*, p. 10—11, XXXIX.

[8]) *Ibid.*, p. 20—21.

[9]) *Ibid.*, p. 167.

[10]) Mariette, *Mss. BN.* 20175 (cf. p. 336, n. 10 ci-dessus), f° 496. Il y a toutefois une incertitude. Ce n'est pas l'an 33 mais l'an 37 qui est mentionné sur la stèle de Ptolémée II du British Museum, cf. Porter-Moss, *l. c.*, 3, p. 214 = Gauthier, *Livre des Rois*, IV, p. 232, XXVIII. En l'an 33 de Ptolémée II, selon les textes démotiques, l'Apis aurait eu 3 ans (Id., *ibid.*, XXXIII, p. 231), il serait donc né en l'an 30 (Id., *ibid.*, p. 230, XXIX).

Pour pallier à la défaillance des sources explicites on peut aussi aborder le problème d'une façon un peu différente. Nous connaissons par certains textes la durée de vie des Apis, ce sont:

Un Apis de Ramsés II[1])	qui a vécu 14 ans
L'Apis de Pami[2])	qui a vécu 26 ans
L'Apis de l'an 21 de Psammétique I[3])	qui a vécu 21 ans 2 mois 7 jrs
L'Apis de Néchao II[4])	qui a vécu 16 ans 7 mois 17 jrs
L'Apis d'Apriès[5])	qui a vécu 17 ans 6 mois 5 jrs
L'Apis d'Amasis[6])	qui a vécu 18 ans 1 mois 6 jrs
L'Apis I de Darius[7])	qui a vécu 8 ans 3 mois 5 jrs
L'Apis I de Ptolémée II[8])	qui a vécu 7 ans ?
L'Apis II de Ptolémée II[9])	qui a vécu 20 ans ?
L'Apis de Ptolémée V[10])	qui a vécu 24 ans
L'Apis de Ptolémée VII[11])	qui a vécu 22 ans 2 mois 23 jrs
L'Apis II de Ptolémée VII[12])	qui a vécu 23 ans 6 mois 29 jrs
L'Apis de Ptolémée VIII[13])	qui a vécu 18 ans ?

Si l'on établit la moyenne de vie pour ces 13 Apis on voit qu'elle est de 18 ans ce qui correspond de façon assez satisfaisante à la moyenne de vie des Bouchis qui est de 19 ans[14]). On notera que la longévité moyenne est plus longue à l'époque ptolémaique qu'aux époques antérieures. En effet, de Ramsès II à Darius, la moyenne s'établit à 17 ans et 1 mois alors que à partir des Ptolémées elle est de 19 ans, exactement comme au Bucheum. Faut-il voir dans cette longévité accrue le résultat des soins particuliers dont l'Apis comme les autres animaux sacrés à été entouré à très basse époque[15])?

Si nous utilisons la longévité moyenne ainsi déterminée dans l'étude des Apis dont nous connaissons la date d'enterrement mais dont nous ignorons celle de naissance, nous observons les faits suivants:

A. A l'Apis qui meurt en l'an 23 d'Osorkon II[16]) — vers 847 av. J.-C. — succède un Apis qui meurt en l'an 14 de Takelot II[17]), — vers 833 — soit un intervalle de 14 ans.

B. A l'Apis qui meurt en l'an 2 de Pami — vers 770 — succède un Apis qui meurt en l'an 4 de Sheshonq IV[18]) — vers 759 — soit un intervalle de 11 ans.

---

[1]) Chassinat, *RT* 21, p. 70—73.
[2]) Cf. ci-dessus, p. 339, n. 7.
[3]) Chassinat, *ibid.*, 22, p. 19.
[4]) *Ibid.*, p. 20—21.
[5]) *Ibid.*, p. 167.
[6]) *Ibid.*, p. 20.
[7]) *Ibid.*, 23, p. 77—78.
[8]) Brugsch, *ZÄS* 22, 1884, p. 110, inscr. 1 = Mariette, Mss. BN. 20175, f° 496, Apis LI.
[9]) Brugsch, *ibid.*, p. 126 = Mariette, *ibid.*, Apis LIV.
[10]) Brugsch, *ibid.*, p. 131, inscr. 16 = Mariette, *ibid.*, Apis LV.
[11]) Brugsch, *ZÄS* 24, 1886, p. 20, inscr. 26 = Mariette, *ibid.*, Apis LVI.
[12]) Brugsch, *ibid.*, p. 26, inscr. 33 = Mariette, *ibid.*, f° 498, Apis LVII. Selon Brugsch cet Apis a vécu plus de 20 ans; Mariette lui assigne 23 ans.
[13]) Mariette, *ibid.*, f° 498, Apis LVIII.
[14]) Moyenne établie pour 11 Bouchis d'après les chiffres des stèles officielles, cf. Fairman, dans Mond-Myers, *Bucheum*, II, p. 2—14, 28 & sq.
[15]) Cf. Diodore, I, 84, qui parle de la nourriture choisie et des soins hygiéniques dispensés aux animaux sacrés.
[16]) Stèle du Sérapéum, Inventaire Mariette (cf. p. 333, n. 2, ci-dessus), n° 3090, inédite. Sur cet Apis cf. Porter-Moss, *l. c.*, 3, p. 207, F.
[17]) Id., *ibid.*, p. 208.
[18]) Id., *ibid.*

C. A l'Apis de l'an 4 de Sheshonq succède un Apis qui meurt en l'an 11, le 2 Akhet, le 18 de ce même roi[1]), soit un intervalle de 7 ans environ.

D. A l'Apis mort en l'an 11 de Sheshonq succède un Apis qui meurt en l'an 37 de ce roi[2]), soit un intervalle de 26 ans.

E. A l'Apis mort en l'an 37 de Sheshonq, succède un Apis qui meurt en l'an 5, le 2 Shemou le 29 de Bocchoris[3]), soit un intervalle d'un peu plus de 15 ans.

F. A l'Apis mort en l'an 4 de Darius I[4]), succède un Apis qui est intronisé à Memphis en l'an 31[5]) de ce roi. Si l'on tient compte des délais d'intronisation, cet Apis a dû naître en l'an 30, peut-être même en l'an 29 ou plus tôt[6]), soit un intervalle de 25—26 ans ou moins.

Si l'on admet, à titre d'hypothèse de travail, que chaque Apis naît aussitôt ou peu de temps après la mort de son prédécesseur, la longévité moyenne des taureaux mentionnés de A à F, s'établit à 16 ans environ, inférieure d'un an à peine à la longévité moyenne des Apis pré-ptolémaiques (cf. ci-dessus, p. 340), ce qui ne doit pas trop nous étonner si l'on tient compte d'une part du petit nombre d'Apis qui entrent en ligne de compte, et d'autre part de l'incertitude de la chronologie royale en Egypte à cette époque[7]). Le fait même que la moyenne ainsi établie par hypothèse soit *inférieure* à la longévité observée par ailleurs implique de toute nécessité que l'Apis naissait effectivement très peu de temps après la mort de son prédécesseur. Ceci correspond à ce qui a été observé au Bucheum. Bouchis, en effet, naît le plus souvent l'année même de la mort de son prédécesseur[8]).

De l'examen des faits ci-dessus on est tenté de poser en règle que l'Apis naissait, ou était censé naître, dès la mort de l'Apis précédent. Il y a lieu toutefois d'être prudent, on observera en effet que la liste inédite des Apis, telle que Mariette l'a établie, donne des écarts appréciables entre la mort d'un taureau sacré et la naissance de son successeur. C'est ainsi que selon Mariette[9]):

a) à l'Apis LII mort en l'an 15 d'Evergète I aurait succédé l'Apis LIII, né en l'an 16 de ce roi.
b) à l'Apis LIII, mort en l'an 11 de Philopator, aurait succédé l'Apis LIV, né en l'an 12.
c) à l'Apis LIV "mort en l'an 18 d'Epiphane" aurait succédé l'Apis "LV, né en l'an 19 le 23 Choiak de ce roi".
d) à l'Apis "LV, mort en l'an 6 du règne simultané de Philométor et d'Evergète II", succède l'Apis LVI né l'an 8 du même règne.
e) à l'Apis LVI "mort en l'an 27 d'Evergète II", succède l'Apis LVII, né en l'an 28 de ce roi.
f) à l'Apis LVII, mort en l'an 51, succède l'Apis LVIII né l'an 53 d'Evergète II.
g) à l'Apis LXVIII mort en "l'an 17 de Soter II", succède l'Apis LIX né l'an 21 de ce même roi.

---

[1]) Chassinat, *RT* 22, p. 15, XLIX.
[2]) Porter-Moss, *l. c.*, p. 208.
[3]) Id., *ibid.*, p. 209.
[4]) Id., *ibid.*, p. 211.
[5]) *Ibid.*, et Gauthier, *Livre des Rois*, IV, p. 145; d'autres stèles inédites sont datées de l'an 31 de Darius I.
[6]) L'Apis est généralement intronisé à Memphis 8 mois ou un peu plus après sa naissance (cf. les Apis: de Néchao II, Chassinat, *RT* 22, p. 20—21; d'Apriès, *ibid.*, p. 167; d'Amasis, *ibid.*, p. 20), mais il y a des exceptions et on a noté des intronisations beaucoup plus tardives, c'est ainsi entre autres que l'Apis né en l'an 19 de Ptolémée VII (cf. Brugsch, *ZÄS*, 22, 1884, p. 125, insc. 6), n'a été intronisé que plus de 2 ans après sa naissance.
[7]) Cf. Vandier, *L'Egypte*, 2e édit., 539—541. Ceci ne s'applique qu'aux Apis A à E. La chronologie de l'époque Perse étant bien connue maintenant grâce à R. A. Parker (*Persian and Egyptian chronology*, *AJSL*, 58, (1941), 298—301.
[8]) Au Bouchis mort l'an 25 de Ptolémée IV, succède un taureau qui naît l'an 25 (insc. 7, 8); à celui qui meurt en l'an 19, le 7 Tobi de Ptolémée VII, succède un Bouchis qui naît l'an 19 le 3 Phamenoth etc. . . . Les écarts entre la mort du vieux Bouchis et la naissance du nouveau sont de 1, 13, 52, 56 et 168 *jours*. Dans un seul cas l'écart est de 6 ans 257 jours (inscr. 13, 14), mais il est possible que dans ce cas il y ait eu un Bouchis intermédiaire dont la stèle aurait été perdue (d'après Mond-Myers, *Bucheum*, II, *passim*).
[9]) Mariette, Mss. BN. 20157 (cf. ci-dessus p. 336, n. 10).

Les écarts ainsi observés vont donc de 1 an ou moins[1]) (*b, c, e*), à deux et trois ans (*a, d, f, g*). G. Posener de son côté[2]) en notant la possibilité d'un interrègne de 4 ans entre l'Apis mort en l'an 23 d'Amasis et celui né en l'an 27 de ce roi, a mentionné un intervalle de 2 ans sans Apis. L'épitaphe officielle du premier Apis de Psammétique I, en effet, indique que le taureau mort en l'an 20 de ce roi était né l'an 26 de Taharqa, alors que nous savons par une stèle de Taharqa que l'Apis de ce roi est mort en l'an 24, le 4 Peret, le 23[3]).

Il va de soi que ces écarts pourraient expliquer pourquoi dans certains cas nous observons des intervalles de plus de 26 ans et de moins de 36 ans entre les morts de deux Apis, l'intervalle étant donc trop long pour un seul taureau[4]), et un peu court pour deux. On est donc tenté d'admettre que la règle de succession immédiate pouvait connaître des exceptions, sans doute en relation avec la situation politique du pays selon qu'elle était stable ou troublée. Toutefois cette fois encore il nous faut être très prudent car l'existence d'interrègnes plus ou moins longs s'accorde mal avec les données de l'archéologie. Si, par exemple, nous examinons la partie est des Grands souterrains qui est datée à une extrémité par la stèle de l'an 52 de Psammétique I (cf. fig. 2, chambre U), et, à l'autre extrémité, par le sarcophage de l'an 23 d'Amasis (fig. 2, chambre Y), nous voyons qu'il y a six chambres funéraires pour une période allant de 611 à 545 av. J.-C. Si l'on tient compte du fait que la chambre initiale, celle de Psammétique I, a été occupée par un Apis ayant vécu avant 611, cinq Apis se seraient succédés durant cette période, c'est-à-dire en 66 ans, représentant une longévité moyenne de 13 ans et 2 mois, ce qui est faible mais pourrait s'expliquer d'après les données fournies par les grandes épitaphes de la XXVI^{ème} dynastie[5]): d'ailleurs, le fait même que la moyenne de vie établie pour ces cinq Apis est inférieure à la longévité moyenne générale, implique, semble-t-il, que les Apis durant cette période se sont succédés régulièrement sans intervalle appréciable, un Apis naissant juste après la mort de l'Apis précédent.

Cette observation déduite de la topographie même du Sérapéum conduirait donc à admettre ou bien que les règles de succession se sont modifiées sous les Ptolémées ou que les écarts entre naissances et morts notés par Mariette résultent de mauvaises interprétations des dates à sa disposition. Ce désaccord que nous soulignons entre les données archéologiques qui permettent de soupçonner que les Apis se suivaient en succession continue et certaines sources épigraphiques qui font état d'interrègnes plus ou moins longs entre deux taureaux sacrés, ce désaccord se retrouve dans les sources classiques. Hérodote, en effet, affirme à deux reprises qu'il n'y avait pas toujours d'Apis: *Les chefs lui dirent* (à Cambyse), *que le dieu* (Apis) *avait coutume de ne se manifester qu'à de longs intervalles et que toute l'Egypte se réjouissait . . . chaque fois qu'il apparaissait* (ὡς ἔπεὰν φανῇ) (Hérodote, III, 28); parlant de Psammétique il avait écrit auparavant: "(Psammétique) *construisit . . . une cour pour Apis, où Apis est gardé et nourri toutes les fois qu'il se manifeste*" (ἐν τῇ τρέφεται ἐπεὰν φανῇ ὁ Ἆπις) (Hérodote, II, 153). Pour Hérodote donc il semble que l'absence d'un Apis soit un fait fréquent; Diodore, en revanche, remarque en parlant d'Apis (Diodore, I, 85): "*Après sa mort, et quand on lui a fait un magnifique enterrement les prêtres qui sont chargés de ce service partent à la recherche d'un jeune taureau portant sur le corps les mêmes marques que celles de son prédécesseur, et, quand il a été trouvé le peuple cesse son deuil.*" Diodore donc qui, notons-le, ne mentionne pas l'absence possible d'animaux sacrés dans son exposé sur ces cultes en Egypte (*Ibid.* I, 84), estime que la "quête" d'Apis est toujours suivie d'un résultat et c'est bien la même opinion qu'exprime Pline "(après la mort d'un Apis) *ils commencent en se lamentant à en rechercher un autre pour le mettre à sa place et ils gardent le deuil jusqu'à ce qu'ils en aient trouvé un. Cependant la recherche n'est jamais longue*" (nec tamen umquam diu quaeritur, Pline, *Hist. Nat.*, VIII, 184). On voit que Pline dit expressément ce que le texte de Diodore implique. Nous tenterons d'expliquer plus loin le désaccord des sources; pour le moment, si l'on tient compte des sources archéologiques, d'une grande partie des sources épigraphiques et de l'accord au moins partiel des écrivains classiques, on admettra que, en règle habituelle, le nouvel Apis se manifestait très vite après la mort de son prédécesseur, mais que cette règle, comme en témoigne Hérodote et certains textes recueillis au Sérapéum, pouvait avoir, et avait, des exceptions.

Si nous revenons maintenant à l'inscription du Louvre nous voyons l'importance que joue la règle de succession pour déterminer à quel Apis elle a pu appartenir: de la mort de l'Apis de l'an 4 de Darius à l'avènement de la XXX^{ème} dynastie 140 années se sont écoulées, ce qui représenterait en succession continue et en leur accordant une longévité moyenne de 18 ans, au moins 7 Apis et plus vraisemblablement 8; or, selon les données fournies par les stèles elles-mêmes, par Mariette ou par Brugsch, la liste des Apis connus à l'intérieur de ces limites n'est que de cinq, ce sont:

α) Apis mort en l'an 29 ou 30 de Darius I
β) Apis mort en l'an 34 de Darius I
γ) Apis mort en l'an 11 de Darius II[1])
δ) Apis mort en l'an 2 de Néphéritès
ε) Apis mort en l'an 4 d'Achoris[2])

Alors que les intervalles entre les Apis *α*, *β*; *γ*, *δ*; et *δ*, *ε*, sont respectivement de 4 ou 5 ans, de 17 ans et de 8 ans, ce qui donne des durées de vie normales, bien que courtes, on voit qu'un intervalle de 75 ans sépare les morts des Apis *β* et *γ*. Si l'on accorde à l'Apis mort en l'an 11 de Darius II la longévité maximum moyenne de 23 ans ce qui porterait sa naissance vers 436, nous aurions encore une période de plus de 50 ans (de 488 à 436), sans Apis; soit, si nous appliquons la longévité moyenne de 18 ans pour chaque taureau, trois Apis qui auraient complètement échappé à Mariette. On remarquera tout de suite que l'intervalle 488—436 pendant lequel, selon les données archéologiques et épigraphiques recueillies par Mariette, il semblerait qu'il n'y eut pas d'Apis, coïncide avec le passage d'Hérodote en Egypte (448—445), et il est tentant de rapprocher les deux faits: Hérodote qui a séjourné à Memphis où il s'est entretenu avec des membres du clergé de Ptah[3]), n'aurait pas manqué de nous parler de l'existence d'Apis dans le temple s'il avait eu l'occasion de le voir de ses yeux[4]). Le fait même qu'il ne l'ait pas fait sem-

[1]) Si la mort a eu lieu en fin d'une année civile et la naissance au début de l'année suivante l'écart peut n'être que de quelques jours ou de quelques mois.

[2]) *Première Domination Perse*, p. 34—35.

[3]) Chassinat, *RT* 22, p. 18, LVII.

[4]) Nous prenons 26 comme le maximum d'âge attesté (cf. le taureau mort en l'an 2 de Pami, ci-dessus, p. 340 et n. 2); des écarts supérieurs à ce chiffre apparaissent parfois; c'est ainsi par exemple que nous ne connaissons pas d'Apis entre celui mort en 21 de Psammétique I et celui qui mourut en l'an 52 de ce même roi, soit 31 ans après. Il y aurait deux possibilités: une période de 5 ans au moins se serait écoulée entre la mort de l'Apis de l'an 21 et la "manifestation" de son successeur qui mourut en l'an 52, ou bien, un Apis intermédiaire dont nous n'aurions pas de traces serait mort dans les années 30 de ce même roi.

[5]) Les longévités connues pour les Apis de cette époque sont inférieures à la moyenne de 18 ans à l'exception d'une seule qui est de 18 ans et 1 mois. Deux Apis dont l'un mort sans doute en bas âge semblent avoir échappé à Mariette, cf. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum*, sous presse, commentaires du Texte B.

[1]) Brugsch, *ZÄS* 22, 1884, p. 118.

[2]) Id., *ibid.*

[3]) Hérodote, II, 3, 112, 113, 116, 119, 120.

[4]) On remarquera, à ce propos, la note de Ph. Legrand (Hérodote, édit. Guillaume Budé, III, 28), sur la description de l'Apis par Hérodote: "signalement paraît-il très incomplet . . . Les corrections que nous avons admises . . . concilient le texte d'Hérodote avec d'autres documents. Peut-être étaient-elles inopportunes: Hérodote a pu se tromper . . ." D'autant plus facilement, peut-être, qu'il n'avait pas vu lui-même l'Apis.

blerait indiquer qu'il n' y avait pas d'Apis dans le temple de Ptah au moment de son passage. D'une absence peut-être exceptionnelle dans l'histoire des Apis, Hérodote aurait conclu à une règle générale et aurait admis ou cru comprendre que les Apis ne se manifestaient qu'à de longs intervalles. Nous aurions ainsi l'explication du désaccord entre ce qui a pu être observé grâce aux fouilles du Sérapéum, ce que disent Diodore et Pline, d'une part, et, d'autre part ce qu'affirme Hérodote.

Une chose est certaine, l'observation d'Hérodote appuie ce qui peut être déduit des fouilles de Mariette en ce point précis des souterrains. En se fondant sur la seule règle, générale sans doute, mais qui a eu des exceptions comme nous venons de le voir, de la succession continue des Apis, il serait imprudent d' admettre sans autre preuve l'existence de trois taureaux sacrés entre 488 et 436, et par voie de conséquence d'attribuer à l'un d'eux le fragment du Louvre. En bonne méthode il nous faut, sauf impossibilité évidente, voir d'abord s'il n'est pas possible d' attribuer le fragment du Louvre à l'un des Apis connus.

Une remarque liminaire s'impose: nous n'avons d'épitaphe officielle pour aucun de ces Apis, et le fragment du Louvre pourrait donc être attribué à n'importe lequel d'entre eux. Etant donné que l'épitaphe du Louvre mentionne l'écrasement des étrangers (cf. ligne 6 du texte), on aurait tendance d'abord, à l'attribuer à l'un des pharaons indigènes, c'est-à-dire à Néphéritès ou à Achoris. Ceci serait d'autant plus tentant que le mot *ḫ3styw*, G. Posener l'a montré[1]), s'applique à cette époque aux Perses et aux mercenaires qui les accompagnaient. Deux raisons cependant nous font hésiter à adopter cette datation. La première est que épigraphiquement le fragment du Louvre est très proche de l'épitaphe de l'an 4 de Darius[2]); la seconde est qu'il provient d'une stèle qui a été volontairement brisée, or la seule épitaphe royale brisée est justement aussi celle de l'an 4 de Darius[3]). Cette double similitude saurait difficilement être fortuite et il nous faut examiner la possibilité d'une attribution de la nouvelle épitaphe du Louvre à l'un des trois Apis connus qui sont morts durant la Première Domination Perse.

La difficulté est qu'une telle attribution ne concorde pas avec les allusions du texte à des troubles et à un complot contre le roi. La fin du règne de Darius I semble avoir été paisible en Egypte[4]), et la révolte contre l'occupation Perse n'a commencé que bien après l'enterrement de l'Apis mort en l'an 34 de Darius I[5]). Il y aurait bien la possibilité de voir dans notre texte une allusion à la répression de Darius I contre Aryandès, et de le dater en conséquence de l' an 29 ou 30 de Darius, mais, d'une part la personne seule d'Aryandès paraît avoir été en cause; il ne semble pas qu'il y aît eu de véritable rébellion en Egypte à cette époque[6]), et, d'autre part l'exécution du trop indépendant satrape paraît avoir eu lieu bien avant l'an 29, sans doute en l'an 5 de Darius I[7]). Le seul fait en faveur de l'attribution du fragment du Louvre à la fin du règne de

[1]) *Première Domination Perse*, p. 167—168.

[2]) Comparer notre pl. XXXI avec Posener, *ibid.*, pl. III et p. 36. Sur le fragment du Louvre les signes sont plus profondément gravés mais ils ont ce même aspect "moins soigné", par rapport aux épitaphes de la XXVIème dynastie, qui a été noté par Posener, *ibid.*, p. 30.

[3]) Toutes les autres épitaphes et même celle de Nectanébo, pourtant trouvée loin du Sérapéum, sont pratiquement intactes.

[4]) Gray dans *Cambridge Ancient History*, IV, 1939, p. 23—25. On avait longtemps situé la révolte de Khabbash à cette époque; on sait maintenant (cf. p. 338, n. 2, ci-dessus) qu'elle n'a eu lieu qu'à la fin de la Seconde Domination Perse.

[5]) Cf. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, p. 235 et 228.

[6]) Gray, *l. c.*, p. 24 et 181. Toutefois Polyen mentionne une révolte en Egypte à cette époque, cf. Mallet, *l. c.*, p. 18.

[7]) Gray, *ibid.*, p. 181. Aryandès aurait été mis à mort en 517 c'est à dire vers l'an 5 de Darius. En 29, 30 les mésaventures d'Aryandès et la rébellion possible devaient être oubliées des prêtres de Ptah. Sur Aryandès et sa révolte, cf. aussi, R. A. Parker, *AJSL*, 58, 1941, 373—374.

Darius I serait la mention de travaux au Sérapéum (ligne 4 du texte). En effet, une stèle que nous publions ailleurs[1]) mentionne, à la date de l'an 34, le 2 Peret, le 10, que "*Sa Majesté* (Darius) *ordonna que la tombe fut construite pour y déposer le sarcophage (et que l')on ouvrit le passage qui y conduit à partir de (l'extrémité) du passage qui avait été fait par les ancêtres . . . le chemin ayant été obstrué*". Faut-il voir dans la phrase du fragment du Louvre "Sa Majesté n'eut à désirer (solliciter?) aucun homme de ce pays pour achever ce travail excellent", une allusion à ces mêmes travaux de l'an 34? Cela, certes, n'est pas impossible mais il faut remarquer que le mot *k3t* "travail" s'emploie aussi dans les textes du Sérapéum pour désigner l'éxécution des rites de l'embaumement dans la Ouabet[2]), de même le mot *ʿrḫ* "achever, compléter", s'emploie dans ces mêmes textes, pour désigner l'achèvement des rites funéraires dans cette même Ouabet[3]), de sorte qu'il est douteux à notre avis que le texte du Louvre fasse allusion aux travaux entrepris dans le Sérapéum en l'an 34 de Darius I et nous retombons dans le même dilemme: par le style, le fait qu'elle est brisée, et le lieu de trouvaille, l'épitaphe du Louvre doit appartenir à la Première Domination Perse; par les allusions qu'elle contient sur une révolte contre le roi et sur la soumission des étrangers, elle semblerait devoir remonter à un des pharaons égyptiens qui gouvernèrent le pays avant la prise du pouvoir par Nectanébo I.

On remarquera une sorte d'étrangeté dans le texte qui après avoir affirmé que les Etrangers sont subjugués, fait allusion aux "mauvais desseins" contre le roi, ce qui ne peut guère s'appliquer qu'à une rébellion interne. Nous nous demandons si cette phrase ne nous fournit pas un moyen de sortir de nos difficultés.

Deux événements historiques en effet pourraient répondre à la double allusion du texte du Louvre: *a* la révolte qui eut lieu à la fin du règne de Darius I, en 486 et fut réprimée par Xerxès en 484 (cf. Hérodote, VII, 4 et 7); et *b* le soulèvement d'Inaros avec l'aide des Athéniens et la reprise de Memphis par Mégabyse en 457—456. Un Apis serait mort peu après ces dates, soit vers 480, sous Xerxès, ou vers 455 peut-être, sous le règne d' Artaxerxès I, et dans ce cas le mot *ḫ3styw* désignerait les Grecs et ferait allusion à leur double défaite de Memphis et de Prosopitis[4]) tandis que la mention des mauvais desseins contre Sa Majesté serait une allusion voilée à la rébellion avortée d'Inaros. Cet Apis supposé, qu'il soit mort vers 480 ou 455, n'aurait pas eu de successeur immédiat, ce qui pourrait s'expliquer par le redoublement de rigueur de l'occupation perse au début du règne de Xerxès et à la suite de l'aventure d'Inaros, et le fait qu'une partie de l'Egypte échappait alors au contrôle des Perses et par conséquent au clergé de Ptah à Memphis[5]). Cela rendrait compte, enfin, de l'absence d'un Apis lors du passage d'Hérodote en Egypte quelques dix ans plus tard.

Bien entendu nous ne présentons ces datations que sous toutes réserves et simplement parce qu'elles expliquent au mieux les différents problèmes que pose l'épitaphe du Louvre. Il serait à souhaiter que les fouilles du Sérapéum fussent reprises un jour. Il ne fait pas de doutes à nos yeux que beaucoup des questions qui se posent à nous pourraient trouver leurs réponses par la simple trouvaille de nouveaux fragments comme celui que nous publions ici.

[1]) Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum*, sous presse, Texte K = SIM 4039.

[2]) Pour ce sens de *k3t*, cf. *Wb.*, 5, 98a, g: "von der Balsamierungsarbeit". Il est bien attesté dans les textes du Sérapéum cf., entre autres SIM 4113 (inédite = Vercoutter, *l. c.*, Texte B, ligne 4); de même SIM 4030 (inédite = Id., *ibid.*, Texte M, ligne 4): "*J'ai conduit les travaux* (*k3t*) *dans la Maison de l'or*", ce qui ne peut se rapporter qu'aux rites d'embaumement.

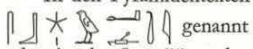
[3]) Cf. Stèle du Caire JE 43204 = Quibell, *Excavat. at Saqqarah*, 1908—1910, IV, pl. LXXXII = Vercoutter, *l. c.*, Texte T, ligne 8: "*Il n'y eut aucun* (autre) *courtisan avec moi lorsque j'achevais* (sic) *la Ouabet.*"

[4]) *Cambridge Ancient History*, VI, p. 139 et Mallet, *l. c.*, p. 32—40.

[5]) *Cambridge Ancient History*, VI, p. 139—140 et Mallet, *ibid.*, p. 41—44.

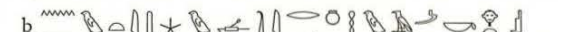
Das Harpunierergestirn

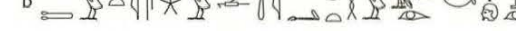
Von Aksel Volten

In den Pyramidentexten wird der tote König öfters mit einem Gestirn identifiziert, das  genannt wird. Sethe (und andere nach ihm) übersetzt die Wörter durch „der einzelne Stern“[1]), und er scheint anfänglich geglaubt zu haben, daß dieser Stern der Abendstern sei[2]), was er vielleicht später bezweifelt hat[3]). Es ist in der Tat unmöglich, diese Auffassung aufrechtzuerhalten, und vielleicht muß auch seine Übersetzung aufgegeben werden. Statt dessen soll hier die Übersetzung „Harpunierergestirn“ vorgeschlagen werden. Zwei Stellen der Pyramidentexte sind entscheidend für die Frage, wo am Himmel das Gestirn steht.

Pyr. 251 a 

b 

c 

d 

a „Du nimmst deinen Platz ein am Himmel unter den Sternen des Himmels.
b Du bist ja das Harpunierergestirn, der Träger des *Ḥw*. Du siehst nieder auf Osiris,
c wie er die Toten regiert. Du stehst da, fern von ihm.
d Du gehörst nicht zu ihnen (den Toten), du sollst nicht unter ihnen sein.“

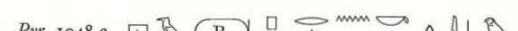
Pyr. 877 c 

d 

c „Du bist jenes Harpunierergestirn, das auf der östlichen Seite des Himmels emporsteigt,
d das seinen Körper nicht dem Horus der *Dꜣ·t* gegeben hat.“

Diese beiden Stellen genügen, um zu beweisen, daß der *sbꜣ wr·tj* nicht der Abendstern sein kann, denn dieser folgt ja eben der Sonne in die *Dꜣ·t* während der Nacht. Der Horus der *Dꜣ·t* ist hier identisch mit Osiris, dem Herrscher der Totenwelt, der *Dꜣ·t*. Es ist deutlich, daß ein Gestirn, das in die Totenwelt nicht eintritt, zu den „unvergänglichen Sternen“, den *ḫm·w ỉḳ*, gehören muß, und wir dürfen den *sbꜣ wr·tj* unter den Circumpolarsternen des ägyptischen Himmels suchen. Eine fernere Hilfe zur Lokalisierung des *sbꜣ wr·tj* gibt

[1]) Übersetzung zu *Pyr.* 1048b. 251b.
[2]) Sethe, *Pyr. Komm.* IV, 326.
[3]) Sethe, *ibid.* IV, 144.

Pyr. 1048 a 

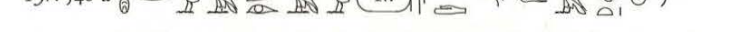
b 

c 

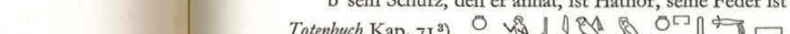
a „O P.! Dir ist der Lauf gegeben von Horus,
b du bist mit Diadem geschmückt (blitzest?) als das Harpunierergestirn in der Mitte der Nut.
c Deine Flügel sind gewachsen wie die des Falken mit großer Brust.“

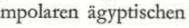
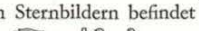
Zu dieser Stelle ist zu vergleichen:

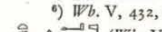
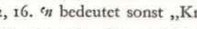
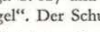
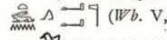
Pyr. 546 a  [1])

b 

a „Wie schön ist es, den N. zu sehen, wenn er im Horn des Re mit Diadem geschmückt ist (blitzt?)[2]),
b sein Schurz, den er anhat, ist Hathor, seine Feder ist die Feder eines Falken.“

Totenbuch Kap. 71[3]) 
„ich bin der Falke inmitten des Diadems.“

Der *sbꜣ wr·tj* wird in *Pyr.* 1048c als ein Falke mit ausgespannten Flügeln beschrieben. Unter den circumpolaren ägyptischen Sternbildern befindet sich der Horus-Gott *Dwn-ʿn·wj*, der in den Pyramidentexten sowohl als  wie als  , *Dwꜣ-ʿn·wj*[4]) geschrieben wird. Dies Sternbild wird auf Sarkophagen der herakleopolitanischen Zeit mit dem Falken mit ausgespannten Flügeln als Determinativ geschrieben[5]). Daß die Ägypter des MR den Namen als „der, welcher die beiden Flügel ausspannt“ aufgefaßt haben, zeigt die Schreibart des Namens mit zwei Flügeln als Determinativ[6]). Auf einem Sarkophag aus Siut, der im spätesten Fall aus der XI. Dynastie stammt[7]), wird das Sternbild mit dem Zeichen  geschrieben.

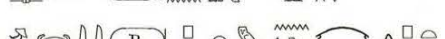
[1]) Die anderen Texte geben , wo eine erste Person zu sein scheint, die stehengeblieben ist. Vgl. jedoch Sethe, *Pyr. Komm.* III, 25—26.
[2]) Zwei andere Übersetzungen könnten vorgeschlagen werden: 1. „wenn er am Scheitel des Re blitzt“, d.h. als die feuersprühende Uräusschlange; 2. „Sein Diadem ist das Horn des Re“.
[3]) Budge, *Book of the Dead* III, S. 267.
[4]) *Pyr.* 1098a. Vgl. zum Folgenden Zbyněk Žába, *L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte*, Prague 1953, S. 45ff.
[5]) Chassinat-Palanque, *Fouilles d'Assiout*, Le Caire 1911. Vgl. S. 127 und 193.
[6]) *Wb.* V, 432, 16. *ʿn* bedeutet sonst „Kralle“ und nicht „Flügel“. Der Schutzgott des Osiris *Dwn-ʿ-wj*,  (*Wb.* V, 432, 15) „der, welcher die Arme ausstreckt“, ist gewiß mit dem Horus  =  identisch. Dieser gehört, wie wir sehen werden, mit dem Haken der Mundöffnung  (*Wb.* V, 433, 4) zusammen. Und  (*Wb.* V, 432, 14) ist gewiß nur ein anderer Name desselben Hakens.
[7]) *ASAE* 26 (1926) S. 171.

Wir finden dann bis in die Römerzeit Darstellungen der Constellation[1]), die den falkenköpfigen Horus mit einer Lanze als Harpunierer zeigen. Er harpuniert Seth, der von dem Sternbild des großen Bären, dem *Mšḫtjw*, repräsentiert ist. In den älteren Darstellungen sehen wir nicht die Spitze der Lanze, die vielleicht schon in den Ochsenschenkel hineingedrungen ist. WAINWRIGHT[2]) hat gezeigt, daß das Sternbild *Dwn-ʿn·wj* mit unsrer Constellation des Schwanes (cygnus) identisch ist. ŽÁBA[3]) hat die interessante Entdeckung gemacht, daß die Harpune des Horus für die Ägypter den Meridian repräsentiert, der Nut in zwei gleich große Hälften teilt. Hiermit stimmt überein, daß in *Pyr.* 1048b das Harpunierergestirn „in der Mitte der Nut" steht.

Die Pyramidentexte erwähnen auch die Harpune:

Pyr. 889 a 

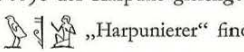
b 

c 

d 

e 

a „P. steigt herab auf seinen Thron (im Schiffe des Re),
b P. nimmt sein Ruder,
c P. fährt den Re als der Himmelsdurchschreiter,
d das *Śḫd*-Gestirn aus Gold, das Diadem des Stieres des Lichtes,
e der Zweizack aus Gold, der an dem Himmelsdurchschreiter ist."

Während man den König in *Pyr.* 251b und 877b mit dem Harpunierergestirn identifiziert, wird er in *Pyr.* 889e der Harpune gleichgesetzt. Das Wort  ist offenbar dasselbe, das wir in  „Harpunierer" finden.

Die Harpune ist an dem „Himmelsdurchschreiter" lokalisiert, und dieser scheint seinerseits mit dem Schiffe des Re, dem „*Śḫd*-Gestirn aus Gold" und dem „Diadem des Stieres des Lichtes" identisch zu sein. In echt ägyptischer Weise ist der Vergleich (= Identifizierung) von dem Partiellen (Ruderer, Harpune) auf die Ganzheit (*Śḫd*-Gestirn, Diadem der Sonne[4]), Schiff der Sonne, Himmelsdurchschreiter) übertragen worden. Unsere nächste Aufgabe ist nun, zu erklären, welche Erscheinung am Himmel dieser Ganzheit entspricht.

SETHE hat wiederholte Male[5]), aber ohne nähere Begründung, die Vermutung ausgesprochen, daß das *Śḫd(·w)*-Gestirn die Milchstraße sei ebenso wie  [6]). Die

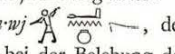
[1]) ŽÁBA, *op. cit.*, S. 53.
[2]) *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Oxford-London 1932, S. 375—382.
[3]) *Op. cit.*, S. 47ff. und Pl. IV.
[4]) Der „Stier des Lichtes" wird, wie SETHE (*Pyr. Komm.* IV, 158) bemerkt, der Sonnengott sein.
[5]) *Pyr. Komm.* III, 208; II, 20. [6]) *Pyr. Komm.* I, 315.

Pyramidentexte erwähnen zweimal[1]) die *Mśḳ·t Śḫd·w*. Im Pap. Carlsberg I, 2, 4—6 ist *Mśḳ·t* der Eingang zur *Dwȝ·t*, und die Sonne wird dort während der Nacht belebt[2]). Wir erhalten damit eine, jedenfalls partielle, Identifizierung von *Śḫd·w*, *Mśḳ·t* und *D(w)ȝ·t*.

Im *Śḫd*-Gestirn liegt die „weiße Kapelle der Großen (Schwalben?)"[3]). Das Horusauge begleitet den toten König zum *Śḫd·w*[4]). Das *Śḫd·w* wird hoch gemacht (als Weg) für den Toten zusammen mit Re[5]), ist also mit der Himmelsleiter oder -treppe identisch. Seine Tore sind die Tore des Himmels[6]). Horus ist über dem *Śḫd·w* befindlich.

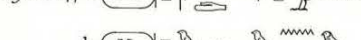
Pyr. 449 b 

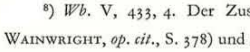
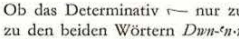
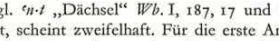
„Horus, der über dem *Śḫd·w* des Himmels ist, der den Re jeden Tag belebt".

Wir haben schon in *Pyr.* 1048b gesehen, daß der *śbȝ wʿ·tj*, Horus als Harpunierer, sich in der Mitte der Nut befindet[7]), und daß sein Sternbild mit dem cygnus identisch ist. Dieses Sternbild befindet sich in dem Meridian des Himmels in der Mitte der Milchstraße, wo diese dem Nordpol des Himmels am nächsten ist. Schon dies berechtigt uns zu vermuten, daß auch die Göttin Nut mit der Milchstraße identisch ist. Vorläufig dürfen wir feststellen, daß der „Horus, der über dem *Śḫd·w* des Himmels ist, der den Re jeden Tag belebt "und der *śbȝ wʿ·tj*, Horus der Harpunierer, derselbe ist. Denn der *Dwn-ʿn·wj*  , der Name des himmlischen Harpunierers, ist der Name des Hakens, der bei der Belebung der Mundöffnungszeremonie benutzt wird[8]). Die Sonne wird in der Nacht am nördlichsten Punkt der Milchstraße vom Horus mit (oder als) dem Instrument der Mundöffnung belebt, um im Osten des Himmels als Neugeborene aufgehen zu können.

Wenn also „das goldene *Śḫd*" in *Pyr.* 889d die Milchstraße ist, müssen sowohl „das Horn des Re" (*Pyr.* 546a), „der Schurz" des Toten = Hathor (*Pyr.* 546b), „der Himmelsdurchschreiter" (*Pyr.* 889c und e), der das Schiff der Sonne ist[9]), als das „Diadem" der Sonne (*Pyr.* 889d) dasselbe sein. Der sehr anschauliche Vergleich der Milchstraße mit einem Diadem kommt auch sonst vor. Der Tote wird mit diesem Diadem identifiziert.

Pyr. 1147 a 

b 

[1]) *Pyr.* 334c = 949c.
[2]) LANGE-NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg* No. I, Köbenhavn 1940, S. 22.
[3]) *Pyr.* 334c. Die weiße Kapelle ist wieder die Milchstraße.
[4]) *Pyr.* 2090c. [5]) *Pyr.* 698b.
[6]) *Pyr.* 658c—659a, 727a, 907b, 1474b—c. [7]) Vgl. ŽÁBA, *op. cit.*, S. 47ff. und Pl. IV.
[8]) *Wb.* V, 433, 4. Der Zusammenhang zwischen dem Haken  (*Wb.* II, 149, 3—4, vgl. WAINWRIGHT, *op. cit.*, S. 378) und dem Haken  „der, welcher *ʿn·wj* ausstreckt (spießt?)" ist dunkel. Ob das Determinativ  nur zu  (vgl. *ʿn·t* „Dächsel" *Wb.* I, 187, 17 und *ʿn·t* „Kralle" *Wb.* I, 188) oder zu den beiden Wörtern *Dwn-ʿn·wj* gehört, scheint zweifelhaft. Für die erste Annahme spricht der Umstand, daß das Sternbild des großen Bären, das die Form des hat, der Schenkel des Stieres Seth ist, der vom Harpunierer gespießt wird. Auch der Haken der Mundöffnung  wird mit dem -Determinativ geschrieben (*Wb.* V, 429, 14).  könnte auch hier Seth repräsentieren.
[9]) Die Milchstraße ist wirklich das Schiff der Sonne während der Nacht. Ich hoffe, einmal dies in einem größeren Zusammenhang zeigen zu können.

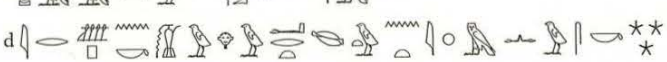
a „M. ist das Diadem (die Binde) von buntem Stoff, das aus *ỉḫ·t wr(·t)* hervorgegangen ist.
b M. ist dieses Auge des Horus."

Wir finden noch einmal die Binde und das Schiff zusammen erwähnt in einer Weise, die es wahrscheinlich macht, daß sie identisch sind.

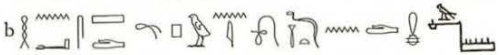
Pyr. 1201 a 

b 

c 

d 

1202 a 

b 

c 

1201a „O du, dessen Gesicht hinten ist, Türhüter des Osiris,
b sage dem Osiris: Laß bringen dem P. dies dein Schiff,
c in dem deine Reinen fahren,
d um für dich zu empfangen die Libation auf diesem Bein der Unvergänglichen,

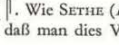
1202a damit er darin überfahre
b mit dieser Binde aus grünem und aus rotem Stoff,
c die gesponnen ist aus dem Horusauge,
(d um diesen Finger des Osiris damit zu umwickeln, als er krank geworden war)."

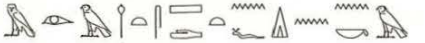
Aus den beiden letzten Stellen geht hervor, daß die Binde des Himmels aus dem Horusauge, das mit dem *ỉḫ·t wr·t* identisch ist, hervorgegangen ist. Die Binde ist aus dem Horusauge „gesponnen"[1]). Dies heißt mit anderen Worten, daß die Milchstraße, und wie wir sehen werden, der Mond und die anderen Gestirne aus der Dekomposition des Horusauges, der Sonne, entstanden sind. Wir haben hier die Idee vom astralen Gewebe.

Dies astrale Spinnen wird mitunter durch das Verbum ausgedrückt.

Pyr. 883 c 

c „Nut hat diesen P. mit dem Orion geboren
das Jahr hat dich mit Osiris gesponnen."
Das Sternbild Orion-Osiris wird von Nut - dem Jahre gesponnen.

[1]) Ähnlicherweise lesen wir in *Pyr.* 2094 (= Pyr. Neit 656—657): „Horus steht auf. Er schmückt N. hier mit dem Gewebe (), das aus ihm gekommen ist."

Pyr. 108 b 

b „Nimm das weiße Horusauge, das er gesponnen hat.
Horus hat (es) dir gegeben."

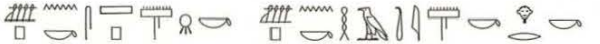
Das weiße Horusauge ist der Mond, wie im Folgenden:

Pyr. 96 a 

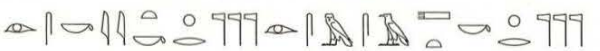
„Osiris W., nimm dir das weiße Horusauge, verhüte, daß er es zum Gewebe mache".

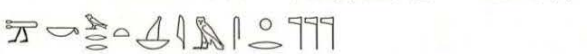
„Er" () scheint hier wie in *Pyr.* 108 b Seth zu bezeichnen[1]). Das Abnehmen des Mondes, das bekanntlich Seth zugeschrieben wird, geschieht dadurch, daß der Mond in Gestirne „gesponnen" wird in derselben Weise wie die Sonne. Denn Orion, der mit dem Mond zusammen gesehen wird, kann ebenso wie dieser nur aus der Sonne „gesponnen" sein. Die Identität des Horusauges mit dem Himmelskleid zeigt ferner:

Pyr. 737 a 

b 

c 

d 

e 

f 

a „O T. da
b nimm dir dein lichtes Gewand, nimm dir dein Kleid auf dich,
c und bekleide dich mit dem Auge des Horus, das in *T3j·t* war,
d damit es deine Achtung schaffe bei den Göttern, damit es dein Erkennungszeichen bilde bei den Göttern,
e damit du die *wrr·t*-Krone in ihm nehmest bei den Göttern,
f damit du die *wrr·t*-Krone in ihm nehmest bei Horus dem Herrn der Menschen."

Pyr. 738 a

b 

a „Gegrüßt seist du, o *T3j·t*,
b die du auf dem Rande des großen Nestes bist, das den Gott mit seinem Bruder vereinte."

[1]) In *Pyr.* 99 c haben wir: „Nimm dir das Horusauge, verhüte, daß er (d. i. Seth) es im Netz einfange" . Wie Sethe (*Dram. Texte* S. 174) bemerkt, zeigt die Orthographie für das Verbum *ḫ* „einfangen", daß man dies Verbum mit dem Mond als Horusauge zusammengebracht hat.

Mit diesen Pyramidentexten muß das Totenbuch Kap. 80 Anfang[1]) verglichen werden:



„Die Gestalt wie die des großen Gottes, der die Finsternis erleuchtet, machen ..... Ich bin die *sj3·t*-Binde des Nun, die weiße, leuchtende, die an seiner Stirn ist, die die Finsternis erleuchtet, und die die beiden Genossen[2]) vereinigt, die durch den großen Zauber meines Spruches in meinem Körper sind."

Das Horusauge wird durch den Aufenthalt in *Tȝj·t*, der Stadt der Weberei = der Göttin der Webkunst, in das weiße, leuchtende Gewand, die Binde des Nun, das Diadem der Sonne verwandelt. Die Binde ist identisch mit der *wrr·t*-Krone[3]) und verbindet durch ihre Zauberkraft die beiden feindlichen Brüder, Horus und Seth. Denn sowohl Horus wie Seth sind mit der astralen Binde identisch.

Nicht nur die Zersplitterung der Sonne in Mond und Sterne des Abends wird durch das Verbum *śśd* „spinnen, weben" ausgedrückt, sondern auch ihre Sammlung und Wiederherstellung aus denselben vor dem Morgen.

Pyr. 1490a 

b 

a „P. soll unter ihnen, den Göttern am Himmel, sein.
b Sammle dir die, die in den Bogen sind, webe (binde, knüpfe) zu dir die, die in den Unvergänglichen sind."

Die „Bogen" sind, ebenso wie das Diadem des Himmels und das *Śḥd·w*-Gestirn, die Milchstraße. Der tote König wandert auf den Wegen der „Bogen"[4]), die zu Horus führen. Die Tore der „Bogen" sind die Tore des Himmels[5]). Nach der Wiederbelebung der Sonne in der Nähe des himmlischen Nordpols erreicht sie zuletzt des Morgens ihre volle Kraft durch Einverleibung der Sterne der Milchstraße, der Circumpolarsterne (und natürlich auch der unermüdlichen Sterne und des Mondes). Es ist diese Idee, die im bekannten Kannibalenhymnus[6]) ausgedrückt wird. Der König, der mit der wiederbelebten Sonne identisch ist, eignet sich die Kraft der stellaren Gottheiten dadurch an, daß er sie sich einverleibt. Das Essen geschieht „auf der Insel des Aufflammens"[7]), d.h. an der Stelle des Sonnenaufganges, wo die Sonne als der neugeborene

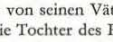
[1]) Budge, *Book of the Dead* II, S. 37.
[2]) *Pyr.* 738b zeigt, daß hier *rḫ·wj* (= Horus und Seth) gelesen werden muß.
[3]) Es sei hier kurz angedeutet, daß die weiße Krone, die mit der säugenden Himmelsgöttin identisch ist (*Pyr.* 729, 910, 1566, 2203ff., 900), ein Symbol der Milchstraße-Göttin ist. Es ist wert zu notieren, daß die Göttin der Webkunst *Tȝj·t* in griechischer Zeit als Amme des Königs auftritt (*Wb.* V, 232, 10).
[4]) *Pyr.* 801b, 393b.
[5]) *Pyr.* 1004b, 1972.
[6]) *Pyr.* 393ff.
[7]) *Pyr.* 397c.

Ḫpr aus der Nut hervortritt. Die Sterngottheiten, die der König als wieder entstehende Sonne auffrißt, sind seine Väter und Mütter[1]).

In späterer Zeit wird das „Diadem" (die „Binde") des Himmels mit dem Determinativ des Krokodils geschrieben[2]). Die Milchstraße ist demnach als ein Krokodil aufgefaßt worden.

Diese Vorstellung spielt eine große Rolle in der ägyptischen Religion[3]). Es leuchtet sofort ein, daß die ägyptischen Darstellungen, wo der siegreiche Horus als Harpunierer das Krokodil tötet, den Horus über dem *Śḥd·w* des Himmels (*Pyr.* 449b), den *śḫȝ wr·tj*, repräsentieren. Es war bei den Ägyptern sehr beliebt, den siegenden König mit diesem Horus zu vergleichen. Osorkon ist auf dem Wagen

„wie das Sechs-Gestirn auf dem *Śśd*-Gestirn am Morgen unter den Sternen"[4]).

[1]) *Pyr.* 394a—b: „nachdem sie den W. gesehen haben, hervorstrahlend (*ḫr*) und machtvoll (*ḥz*) als der Gott, der von seinen Vätern lebt und sich von seinen Müttern nährt." Es sei hier bemerkt, daß die Idee, daß Hathor die Tochter des Re ist, während sie andererseits den Sonnengott als Mutterkuh gebiert und ernährt, dadurch entstanden ist, daß Hathor als Göttin der Milchstraße jeden Abend aus der sterbenden Sonne entsteht und die neue Sonne am Morgen wieder gebiert, indem sie ganz materiell den ernährenden Stoff, woraus die Sonne erschaffen wird, leistet.
[2]) In Lacau, *Textes Religieux*, Nr. 17 (S. 38) entspricht dem  des A-Textes ein  im B-Text.
[3]) Ich habe in *Analecta Aegyptiaca* IV (Köbenhavn 1945), S. 76—77 mit Scharff vermutet, daß der  in der „Lehre für Merikare" P. 131 ein Ungeheuer der Urzeit ist, wie die *Tiâmat* der Babylonier, die mit der Milchstraße identisch ist. *smḥ* „der Gierige" wäre eine Bezeichnung des Krokodils ebenso wie *ẓd* „der Rasende" und bezeichnete den Widersacher des Sonnengottes. Eine andere Möglichkeit ist es, die Wörter als „die Finsternis des Wassers" zu übersetzen, indem man den Anfang der Genesis vergleicht, wo „die Finsternis über den Wassern brütet". Die dritte Übersetzung „Begier des Wassers", die G. Posener (*Ann. Inst. de Philologie et d'Histoire Or. et Slaves*, t. XIII [1953], Bruxelles 1955, S. 472—473) plädiert, ist nur eine Möglichkeit unter dreien, nicht mehr, und es ist methodisch falsch, sie als die allein mögliche darzustellen. Wir haben jedenfalls in Merikare P. 131 eine Hindeutung auf den Kampf der Sonne gegen ihren großen Feind (Feindin) an dem Himmel, der (die) das Sonnenauge verschluckt. Dieser Feind tritt als Schlange, Krokodil, Nilpferd, Stier und andere Tiere auf und ist mit der nächtlichen Aufenthaltsstelle der Sonne, der Milchstraße, identisch. Auf der anderen Seite ist die Milchstraße die Mutter oder der Vater der Sonne, und dieselben Tiere und ihre göttlichen Äquivalente schützen die Sonne. Isis schützt Osiris und Horus, greift aber Re durch eine Schlange an. Der weibliche Skorpion säugt den toten König (= Re) und befreundet Isis, aber der Skorpion sticht Horus. Die Schlange ist als *Nḥb-kȝ·w* (vielleicht ein anderer Name für Osiris) sowohl der Feind als der Diener des Sonnengottes. Auch die *Mḥn*-Schlange kann sowohl feindlich wie freundlich sein. Die Apophis-Schlange ist immer feindlich, während die Uräus-Schlange den toten König (= Re) als Mutter säugt und die Sonne verteidigt. Die Nilpferd-Göttin *'Ipjj* säugt den toten König (= Re), das Nilpferd ist aber ein Feind des Horus und wird von ihm harpuniert, ebenso wie der (die) Tote, der (die) mit Horus dem Harpunierer identifiziert wird, das Nilpferd im *mr nḫȝ* harpuniert (Lacau, *Text. rel.* Nr. 20, S. 49). Wir sehen die Verbindung Nilpferd-Krokodil als die freundliche Geburtsgöttin *Tȝ-wr·t* auf dem ägyptischen Nordhimmel, aber im Totenbuch ist *(ʿm)ʿm·t*, Nilpferd + Löwe + Krokodil, die „Fresserin" der Toten. Das Krokodil Suchos greift das Schiff der Sonne an (Pap. Sallier IV, 17, 3), ist aber gewöhnlich freundlich. Es befindet sich auf der Ostseite des himmlischen Berges *Bȝḫ*, auf welchem der Himmel ruht, mit einem Doppelgänger, einer Schlange (= Apophis) zusammen (Totenb. Kap. 108, vgl. *Pyr.* 456aff.). Suchos ist Sohn der himmlischen säugenden Kuh-Göttin Neith (*Pyr.* 507aff.) und ist Herr des krummen Ochsen-Sees, *mr nḫȝ*, der wieder die Milchstraße ist. Er hat den Urozean erschaffen, und seine Augen sind Sonne und Mond (Junker in *ZÄS* 67 (1931), S. 54). Das heißt, er ist wie Horus und Osiris während der Nacht der Sternhimmel mit der Milchstraße und dem Mond, und während des Tages das Sonnenauge. Seth verteidigt das Schiff der Sonne und belebt mit Horus zusammen den König durch das himmlische Lebenswasser, aber er tötet Osiris und verschluckt das Horusauge.
[4]) *LD* III, 256a, 2—3. Ich gebe die Übersetzung nach Grapow, *Bildl. Ausdr.*, S. 37 (vgl. Edgerton and Wilson, *The Texts in Medinet Habu*, Chicago 1936, S. 49), da der Text bei Lepsius unverwendbar ist.

Wir erhalten hier, falls die Lesung und Übersetzung korrekt ist, die Nachricht, daß das ägyptische Sternbild „der Harpunierer", das dem cygnus entspricht, aus 6 Sternen besteht. In diesem Fall ist es sicher, daß der König mit seinem Ebenbild, dem himmlischen Horus verglichen wird. Das *Šśd*-Gestirn ist die Milchstraße.

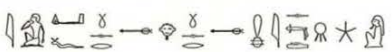
Weniger klar ist eine Stelle[1]), wo der Gott zu Thutmosis III. sagt:



„Ich lasse sie deine Majestät sehen, wie das Diadem-(Krokodil-)Gestirn,
das sein Licht aussät in Feuer,
wenn es seinen Regen gibt."

Es ist deutlich, daß das Feuer, das vom Regen gefolgt wird, nur der Blitz sein kann. Das Wort *Šśd* kann hier die Milchstraße sein[3]), aber die Möglichkeit, daß *Šśd* (oder vielleicht *Šśdj* als Nisbe) Horus der Harpunierer ist, ist vielleicht wahrscheinlicher. Hiermit sind wir zu der schon von WAINWRIGHT[4]) ausgesprochenen Annahme gelangt, daß die Harpune des Horus der Blitz ist.

Auch König Ramses III. wird mit dem *Šśd*-Gestirn verglichen[5]):



„Er schießt Pfeil auf Pfeil wie das *Šśd*-Gestirn."

Das *Šśd*-Gestirn, das Pfeile schießt, wird wieder Horus sein. Dieser spannt als Sonnengott seine 9 Bogen gegen die *Ḏsr*-Schlange *Ddj*, Sohn der *Śrḳ·t-ḥtw*[6]). Der Bogen der Sonne ist die

[1]) *Urk.* IV, 615, Z. 13—15.

[2]) Es ist vielleicht mehr als ein Zufall, daß das Determinativ des Verbums „säen" dem Ideogramm in *Dwn-ʿn·wj* sehr ähnlich ist. Die Samenkörner zwischen den beiden Händen des Mannes könnten der Linie in den älteren *Dwn-ʿn·wj* -Darstellungen entsprechen, die zum Seth-Stierschenkel führt, und die, jedenfalls später, sicher die Harpune ist. Falls diese Linie in den älteren Darstellungen keine Harpune ist, muß sie allenfalls ebenso wie diese den Blitz vorstellen. Ferner ist es vielleicht wert zu bemerken, daß *ṯtj* „säen" (*Wb.* IV, 346—347) dem *ṯṯs* „spinnen" in *Pyr.* 1202c (*Wb.* IV, 355) und dem *ṯtj* „schießen" (*Wb.* IV, 326), „werfen" (*Wb.* IV, 328) sehr ähnlich ist.

[3]) In der Schilderung des himmlischen Weges der Seelen in PLATONS *Staat*, 616bff. ist die Milchstraße, wie bei den Babyloniern und Ägyptern die „Binde des Himmels" (*σύνδεσμος τοῦ οὐρανοῦ*) und mit „Anankes Spindel" (*Ἀνάγκης ἄτρακτος*) verbunden. Auch die ägyptische Idee, daß sie das Schiff des Himmels ist, kann noch gespürt werden, und das Donnern wird besonders erwähnt (621b, vgl. 615e).

[4]) WAINWRIGHT hat in *JEA* 18 (1932), S. 6 und 160 die Harpune des Horus und das Instrument der Mundöffnung als eine Donnerwaffe erklärt.

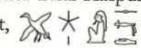
[5]) DÜMICHEN, *Hist. Inschr.* I, 22 = *Medinet Habu*, Vol. II, Pl. 83, Z. 42.

[6]) *Pyr.* 673ff., vgl. *Pyr.* 489b, wo die Skorpion-Göttin Selket die Geliebte der Schlange *Nḥḥ-kȝ·w* ist. Im *Pap. Carlsberg* I, 1, 21—23 scheint *Śrḳ-ḥtj·t* der Anfang des Weges des *Śḫtj* (vermutlich = *Śḫd·w* „Milchstraße" in den Pyramidentexten) zu sein. Diese Lokalität könnte der Skorpion im Tierkreis sein, denn dieser befindet sich dort, wo der Tierkreis und die Milchstraße sich schneiden. Aber es gibt auch eine andere Möglichkeit. Der Name *Śrḳ·t-ḥtw* bedeutet „die, welche die Kehle atmen läßt" und wird die Göttin als die, welche die Sonne

Milchstraße, und die Pfeile sind die Sternschnuppen und Blitze. Dies geht aus der leider ziemlich unklaren Stelle im demotischen Text „Sonnenauge" 9, 12—15 hervor:

r·e-f ỉwt r tj ḥr ỉȝ ntr·t ḥn pȝ sšt [nȝ?] sj rnp·t wʿ·t ʿʿn r·ỉ-s ȝtḥ sʿtj·t ỉȝj ỉr-f ḥr·r-s tj-f ʿšȝ ỉȝ ptj·t ḥr ỉȝ p·t nȝ sʿtj·w nȝe-s sjw·w nȝ·w

„Wenn er kommt, um die Göttin erscheinen zu lassen im Diadem [als?] Amulett(?) des Jahres, dann ist es ein weiblicher Pavian, der Pfeile schießt, den er für sie (um sie zu vergegenwärtigen?) macht. Er hängt den Bogen unter den Himmel. Die Pfeile sind seine Sterne."

Möglicherweise haben wir auch den Horus-König mit der Blitz-Harpune in einem Text aus Medinet Habu[1]), wo der König, der die Feinde verfolgt,  genannt wird. Ein anderer Text aus Medinet Habu[2]) nennt den König:



„tapfer zu Pferde, der zu Fuß Gefangene nimmt, indem er läuft wie die Sterne (= Blitze) auf dem Diadem, das am Himmel ist".

Ein Leidener Hymnus an Amon-Horakhti[3]) nennt diesen Gott:



„der schnell laufende auf dem Diadem, der die Erde in einem Augenblick umkreist".

Der blitzende Gott scheint hier (wie möglicherweise auch im vorigen Zitat) mit seinem Blitz vermengt zu sein.

In einem unpublizierten demotischen Text in Kopenhagen[4]), der im 2. Jahrhundert n. Chr. geschrieben worden ist, finden wir das Diadem des Himmels als den Ort des Blitzes und des Kampfes des Horus:

ȝe-w ḳlḥj mḥ 6·t m ḳtj pȝ [ ]···[5]) *n pȝ sšt n tȝ p n ḥrw n ḥrw-b n tȝ ṯḥj n ỉbt 3 ȝḫ·t ỉbt 4 ȝḫ*[·t····] *n pȝ ʿš- sḫnj ỉm Ḥr n stj r·r-w*

„Ihr sechster Kampf war ähnlich dem [Geräusch?] der Milchstraße[6]) des Himmels am Tage des Donners im Horizont im dritten Monat der Überschwemmungszeit oder im vierten Monat der Überschwemmungszeit [am Tage?] des Kampfes, wenn Horus in Flamme gegen sie geht."

wieder belebt, bezeichnen. Hiermit stimmt überein, daß die Göttin Selket (*Pyr.* 1427c—d) wie Nut, Isis-Nephthys, Hathor, Nechbet, die Nilpferd-Göttin und die Sonnenschlange den toten König, der mit der toten Sonne identisch ist, säugt. Das Trinken der himmlischen Milch bewirkt die Wiederauferstehung und das neue Leben der Sonne. Die Wiedergeburt geschieht am Himmelspol. Wir finden deshalb *Śrḳ·t* als eine Konstellation am Nordhimmel (*Wb.* IV, 203). Auf der anderen Seite ist *Śrḳ·t* ein See, der aus dem Ausfluß des heiligen Auges entstanden ist (*Wb.* IV, 204). In *Śrḳ·t* wiederholt sich demnach die Idee von der Entstehung der Milchstraße aus der Sonne und ihre danach folgende Verwandlung in die Sonne.

[1]) *Medinet Habu*, Vol. II, Pl. 82, Z. 29.

[2]) *Medinet Habu*, Vol. I, Pl. 46, Z. 3.

[3]) II, 18—19, s. *ZÄS* 42 (1905), S. 22.

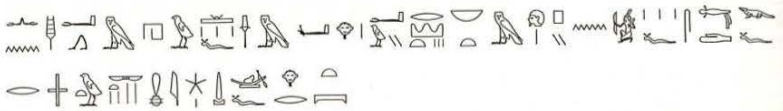
[4]) Pap. Tebtynis (Petubastis) V, 5, 2, 4—6. Eine Ausgabe aller Petubastis-Texte in Firenze und Kopenhagen wird von Prof. BOTTI in Rom und mir vorbereitet.

[5]) Vom zerstörten Substantiv ist nur das Determinativ  übriggeblieben.

[6]) Die Bedeutung „Milchstraße (Diadem) des Himmels" ist sicher, weil wir im Pap. Tebtynis (Petubastis) XI, 1, 3, 15—16 *pȝ sšt n tȝ p* mit *pȝ Nwn*, *pȝ jm* (das Meer) und *pȝ ṯlw* (der Berg) parallel finden.

Diese Stelle gibt den entscheidenden Beweis dafür, daß Horus der Harpunierer in der Milchstraße der Blitz- und Donnergott ist. Seine Harpune ist die Blitzwaffe und entspricht dem Donnerkeil des Zeus und dem Dreizack des Poseidon[1]).

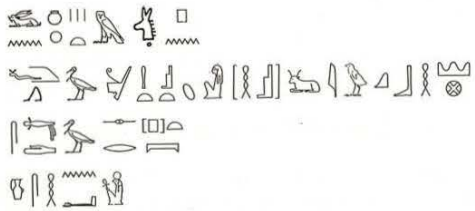
Ein Verbum *šśd* wird in griechischer Zeit von der Harpune gebraucht[2]). Dies Verbum scheint in einer Beschreibung von Thutmosis III.[3]) die Bedeutung „blitzen" zu haben:



„in dessen Nähe man nicht standhalten kann, der sofort jedes Fremdland an der Spitze seines Heeres überwältigt, indem er zwischen den beiden Bogen (des Himmels) blitzt wie ein(e) Stern(schnuppe), der (die) über den Himmel fährt."

Diese Bedeutung „blitzen" vom Verbum *šśd* finden wir möglicherweise (!) in *Pyr.* 1048b und *Pyr.* 546a.

Von der Himmelfahrt der Seele wird das Verbum *šśd* einmal gebraucht[4]):



„In der 3. Stunde an diesem Tage
ging die Seele der Majestät der Isis, der (heiligen) *ḥs·t*- Kuh, zum *Ḳḥḥw*.
Ihre Seele ist wie ein Blitz zum Himmel gegangen.
Sie hat sich mit Re vereinigt."

Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit *Pyr.* 1490b fällt in die Augen. Die Vereinigung der Seele (= Stern) mit der Sonne geschieht durch den Blitz (= Sternschnuppe). Die Sterne des Himmels sind ein Gewebe, und der Blitz (= Sternschnuppe), durch den die Seelen gesandt werden, ist ein Faden in diesem Gewebe.

Pyr. 1048b sagt, daß das Harpunierergestirn in der Mitte der Nut steht, was damit übereinstimmt, daß das Sternbild des Horus (= cygnus) sich in dem Meridian des Himmels befindet. O. Neugebauer[5]) hat, durch *Pap. Carlsberg I* angeregt, gezeigt, daß die Göttin Nut

[1]) Dieser Zusammenhang ist als ein uralter gemeinsamer Ursprung der drei Waffen und der drei Götter zu erklären. Poseidon, der das Pferd durch einen Stoß seines Dreizacks erschafft, ist z.B. identisch mit Horus, der die Sonne vermittelst seiner Harpune gebiert.

[2]) *Wb.* IV, 301; Naville, *Mythe* I, 9; *RT* II (1889), S. 123.

[3]) *ZÄS* 69 (1933), S. 27.

[4]) *ZÄS* 43 (1906), S. 130 (W. Spiegelberg, *Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh*).

[5]) Lange-Neugebauer, *Pap. Carlsberg No. I.* Köbenhavn 1940, S. 28—29. Die hier im Folgenden dargestellten Meinungen weichen von denjenigen Neugebauers ab.

durchaus nicht einfach mit dem Himmel identisch ist. Sie repräsentiert nur einen Streifen der sichtbaren Nordhalbkugel des Himmels.

Was wir an Positivem über die Lokalisation der Nut wissen, ist hauptsächlich dies, daß sie der nächtliche Aufenthaltsort der Sonne ist. Die Sonne geht des Abends in ihren Mund hinein und wird am Morgen aus ihrer vulva geboren. Maspero[1]) hat immer die Meinung verfochten, daß nach ägyptischer Anschauung der nächtliche Lauf der Sonne oberhalb der Erde sei. Diese Meinung ist von Sethe[2]) angegriffen worden, und jetzt scheint die Auffassung Sethes, daß die Sonne der Ägypter sich im ungebrochenen Kreise der *Dȝ·t* unter der Erde bewegte, fast allgemeine Anerkennung zu genießen[3]).

Aber mit Unrecht. Die ägyptischen Darstellungen der Nut[4]) zeigen die Göttin, die sich im Westen, wo die Sonne in ihren Mund eintritt, auf die Erde mit ihren Händen stützt. Man sieht die Passage der Sonne durch ihren Körper, bis sie im Osten, wo die Beine der Göttin sich auf die Erde stützen, als geflügelte Sonnenscheibe wiedergeboren wird. Es ist a priori einleuchtend, daß eine Himmelsgöttin, die sich mit Händen und Füßen auf die Erde stützt, unmöglich den Himmel unter der Erde repräsentieren kann. Dieser Gegenhimmel, *Nn·t*, von dem die untere *Dȝ·t*[5]) ein Teil ist, hat zu allen Zeiten die Ägypter weniger interessiert. Es kann kaum bestritten werden, daß sie schon in alter Zeit die Idee vom Lauf der Sonne unter der Erde gekannt haben, aber es kann nicht scharf genug betont werden, daß die wichtigsten ägyptischen religiösen Anschauungen den nächtlichen Lauf der Sonne oberhalb der Erde voraussetzen.

Pap. Carlsberg I, der sehr alte astronomische Anschauungen enthält, sagt in II, 26—28, daß die Sonne sich nicht von *Nn(·t)* erhebt, daß die Götter und Geister (*šḫ·w* = Sterne) dorthin nicht kommen und den Ort nicht kennen (II, 28—29), und daß dort kein Licht ist (II, 30). Dies heißt, daß weder die Sonne noch die Sterne unter die Erde gehen, und scheint ein Protest gegen derartige Anschauungen zu sein. *Pap. Carlsberg I*, III, 31—34 läßt in der Tat die untergehenden Sterne in den Mund der Nut ebenso wie die Sonne hineingehen. Während ihrer Unsichtbarkeit sind sie in Fische verwandelt (VI, 14—18). Die seligen Geister leben als Vögel in *Ḳḥḥ·t*. Dieser Ort geht von Nordwest bis zu Südost und öffnet sich zur *Dwȝ·t* im Norden (IV, 28—30). Nut ist identisch mit *Dwȝ·t* (III, 31—33) und mit Osiris (III, 43), sie repräsentieren alle einen Streifen am Himmel, innerhalb dessen die Sonne sich während der Nacht bewegt.

In den Pyramidentexten scheint das Wasser *Ḳḥḥw*, wo der Tote (= die Sonne) sich reinigt (*Pyr.* 138b), identisch zu sein mit dem Binsen-See (519a) und dem Binsen-Gefilde (*Pyr.* 525a—c), mit dem *Knś·t*-Gefilde (*Pyr.* 920b-c) und vielen anderen himmlischen Orten, die den Weg der Seelen repräsentieren[6]). Alle diese himmlischen Lokalitäten müssen sich auf dem Streifen der

[1]) *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* I, S. 159ff.; 335—336.

[2]) *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, Berlin 1928, S. 3—5.

[3]) Vgl. jedoch Piankoff im *JEA* 20 (1934), S. 58, 61, der an der Anschauung Masperos festhält.

[4]) Z.B. Brugsch, *Rec. mon. ég.* II, pl. XIX.

[5]) Schon die Pyramidentexte kennen vielleicht eine untere *Dȝ·t*, vgl. Sethe, *Pyr. Komm.* I, S. 51. Aber die obere *Dȝ·t* auf dem sichtbaren Himmel kommt viel häufiger vor, und die Belegstellen Sethes sind nicht sehr beweiskräftig.

[6]) Es seien hier erwähnt: Der Berg und der See *Śḫśḫ*; der Ammen-See, *mr mnᶜ*; der Ochsen-Kanal, *mr nḫȝ*; das Gefilde des Lebens, *šḫ·t ᶜnḫ*; „das Lebenswasser, das am Himmel ist" (*Pyr.* 2063a); das Gefilde des Sonnenuntergangs, *šḫ·t-ḥtp*; das große Grüne, *wȝḍ wr*; Nun; der See des Schakals, die Seen des Schu; identisch sind ferner „der Ausfluß des Osiris" (Totenb. Kap. 62, ed. Budge 3, S. 218, Z. 309—310) und „die große Überschwemmung des himmlischen Nils" (Totenb. Kap. 62, ed. Budge 3, S. 217, Z. 326).

Nut befinden. Nut ist die Himmelsleiter (*Pyr.* 941a—b) ebenso wie Isis-Nephthys (*Pyr.* 379c. 996c)[1]) und Horus-Seth (*Pyr.* 971d)[2]). Als Weg der Sonne und des toten Königs ist Nut identisch mit *Pḏ·wt*, den Bogen, *Šḥḏ·w*, *Msḳ·t*[3]) und *Šśd*, dem Band des Himmels. Nut[4]), die himmlische Kuh, ernährt wie Isis[5]), Nephthys[6]), Hathor[7]) und andere Kuh-, Nilpferd-, Schlangen- und Geiergöttinnen den toten König mit ihrer Milch, damit er als Sonne wiederaufstehen kann. Das heißt, wie wir schon gesehen haben: die Sonne entsteht aus der Milchstraße, die ihre ernährende Mutter und ihr nächtlicher Weg[8]) ist. Nut ist ferner identisch mit den zwei Sykomoren des Himmels, die den Toten vom Westen zum Osten als eine Art Schiff übersetzen[9]). Zwischen diesen zwei Sykomoren kommt die Sonne am Morgen hervor[10]). Nut gibt wie Hathor den Toten Essen und Trinken aus dem himmlischen Baum heraus[11]), und man sieht sie im Baum ein Kind (d. i. die Sonne) säugend[12]). Der Tote kann das Wasser direkt vom Baum der Nut verlangen[13]), der es ohne die Intervention der Göttin fließen läßt[14]), d. h. Himmelsbaum und Himmelswasser sind identisch. Die himmliche Sykomore ist auf der Seite verbrannt und im Innern verkohlt durch die Passage der Sonne[15]).

Die Idee, daß die Milchstraße als Nut die Sonne empfängt und wiedergebiert, kann nur ein poetischer Gedanke sein, denn nur zweimal des Jahres kann die Sonne in die Milchstraße untergehen und aufstehen, d. h. wenn sie an den beiden Stellen, wo die Ekliptik und die Milchstraße sich schneiden, steht, und dann wird sie obendrein an ungefähr derselben Stelle der Milchstraße unter- und aufgehen. Die Babylonier haben in sehr alter Zeit ein Sonnentor in der Milchstraße gehabt. Der Held Gilgamesch wandert zum Himmel durch ein Tor, das von einem Skorpionenehepaar bewacht wird, und Kugler hat diese Stelle mit dem Durchschnittspunkt der Ekliptik und der Milchstraße zwischen Skorpion und Schützen identifiziert[16]). Dies Sonnentor kennen noch die Griechen und Römer[17]). Die Ägypter der Spätzeit haben ein Sonnentor in der Wage gehabt, denn im Demotischen wird die libra als *ỉḫỉ* = *ỉḫ·t* „Horizont" geschrieben[18]). Anaxagoras scheint es gekannt zu haben und hat es „Pforte des Abends" genannt[19]).

---

[1]) Die zwei Göttinnen sind identisch, und die zwei Schenkel der Göttin entsprechen den beiden Ästen der Milchstraße.

[2]) Auch Horus und Seth sind identisch als Himmelsleiter.

[3]) Vgl. oben S. 349, Anm. 2.

[4]) *Pyr.* 1344b, 2171a.

[5]) *Pyr.* 707a—b, 734a—d, 1873a—b. 2089a.

[6]) *Pyr.* 371c, 623a, 1554a.

[7]) Z.B. *Urk.* IV, 237, 239; Naville, *Deir el Bahari* IV, pl. 105.

[8]) Als Weg der Seelen ist Nut identisch mit dem Ochsen-Kanal *mr nḫꜣ* (*nḫꜣ* = *ngꜣ*), vgl. *Pyr.* 802a: „Du bist den Ochsen-Kanal im Norden der Nut durchgefahren wie ein Stern, der das Meer durchfährt, das unter dem Körper der Nut ist."

[9]) *Pyr.* 1433b—c.

[10]) Totenb. Kap. 149, 8; *ZÄS* 59 (1924), Tafel 32*; de Buck, *Coffin Texts* II, 367a—368b; Totenb. Kap. 109, 4. Die zwei Sykomoren sind wie die beiden Schenkel der Isis-Nephthys (S. 358, Anm. 1) die beiden Äste der Milchstraße.

[11]) Rusch, *Himmelsgöttin Nut* S. 54; Junker, *Abaton* S. 68; Pierret, *Études égyptol.* II, Paris 1878, S. 110, 113.

[12]) Pierret, *ibid.* S. 129.

[13]) Totenb. Kap. 59, 1—2.

[14]) Naville, *The Funeral Papyrus of Iouiya*, London 1908, S. 11 und pl. IX; G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris* I, Le Caire 1924, S. 114 (= Inscr. 56, pl. 23). Vgl. *ibid.* S. 125 (= inscr. 69), wo Nut das Wasser des Baumes gibt.

[15]) *Pyr.* 1485a—b.

[16]) Kugler, *Sternenfahrt des Gilgamesch* S. 442, 444.

[17]) Herakleides-Pontikos bei Serv. Georg. II, 34.

[18]) Erichsen, *Demotisches Glossar* S. 42.

[19]) Anaxagoras Fr. 20, s. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I³, Berlin 1912, S. 407—409; vgl. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig-Berlin 1914, S. 34.

Die „Binde", *Šśd*, des Himmels wird, wie schon erwähnt, schon zur Zeit von Thutmosis III. durch das Krokodil determiniert. In den Darstellungen von Horus, der auf einem Krokodil steht, ist der Gott das Sternbild am Nordpol des Himmels, und das Krokodil symbolisiert ebenso wie Nilpferd, Stier etc. seinen Feind, die Milchstraße. Denn das Krokodil ist der Feind der Sonne[1]) und droht Osiris und dem Toten[2]). Das Krokodil des Westens verschlingt die Sterne, die untergehen[3]), ganz wie es das Auge des Re verschlingt, welches es gezwungen wird, wieder auszuspeien[4]). Der Parallelismus mit Nut, die die Sonne und die Sterne verschlingt und wieder gebiert, ist vollkommen. Ein Kairiner Hymnus an Amon-Re[5]) sagt: „Es ist sein Auge, das die Feinde niederschlägt, es stößt seine Lanze in den Säufer des *Nwnw* und läßt die böse Schlange das, was sie gegessen hat, ausspeien." Der als Harpunierer „in der Mitte der Nut" katasterisierte Sonnengott zwingt den Schlangenfeind, das Wasser auszuspeien. Den Vergleich des kämpfenden Königs mit dem blitzenden Harpunierer Horus finden wir wieder im König, der „den Feind das, was er verschlungen hatte, ausspeien ließ, wie ein Krokodil"[6]).

Der, welcher das Horusauge verschlungen hat, ist in den Pyramidentexten Seth[7]), und er muß es natürlich wieder ausspeien[8]). Wir hören einmal, daß es ein Stier ist, der das Auge gegessen hat[9]). Dieser Stier ist offenbar Seth. Seth ist wie Osiris identisch mit dem *smꜣ wr*, der eine männliche Dublette der himmlichen Kuh ist[10]). Seth raubt mitunter beide Horusaugen[11]).

Der Parallelismus des Seth mit Nut geht so weit, daß er das Horusauge in der Gestalt eines Schweines angreift[12]), ebenso wie Nut ihre Kinder als ein Mutterschwein verschlingt[13]). Seth ist identisch mit Horus als die Himmelsleiter[14]), mit Osiris als der *Ḏd*-Pfeiler, der mit dem

---

[1]) Totenb. Kap. 136, Z. 14 (ed. Budge II, S. 183).

[2]) Totenb. Kap. 137 A, Z. 44 (ed. Budge II, S. 196); vgl. Kap. 130, Z. 34 (ed. Budge II, S. 169); Kap. 32 (ed. Budge I, S. 132).

[3]) *The Life-Work of Le Page Renouf*, vol. II, Paris 1903, S. 264.

[4]) Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes*, Seconde division, Paris 1889, pl. 2. Der Name des Krokodils *Wntj* ist der Name einer der Sonne feindlichen Schlange, die von der Lanze des Seth getötet wird, im *Pap. mag. Harris* V, 7, vgl. Totenb. Kap. 108, Z. 7—8 (ed. Budge II, S. 89—90). Auch *Rrk* (Lacau, *Text. rel.* Nr. 73) und *Nḫꜣ-ḥr* können sowohl Schlangen als Krokodile sein.

[5]) Mariette, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, Paris 1872—1877, 2, pl. 11. E. Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*, Paris 1874, S. 10.

[6]) Israel-Stele 20. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke* S. 96, scheint davon nichts verstanden zu haben.

[7]) *Pyr.* 1450, 92c, 88c, 118; vgl. Junker, *Onuris* S. 137.

[8]) Vgl. Plutarch, *De Is.* 55.

[9]) E. Lefébure, *Tombeau de Séti Ier*, Z. 77—78.

[10]) Seth wird wie ein Stier niedergehauen; *Pyr.* 1544; Totenb. 181, 14 (ed. Budge III, S. 101).

[11]) Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, 1933, pl. LXXXIV, 16; Erzählung „*Horus und Seth*", 10, 3—4. In dieser Erzählung sind viele astrale Ideen inkorporiert. Horus schläft unter einer Sykomore (10, 2), die sich auf einem Berg befindet (10, 3). Seth setzt die beiden Augen auf den Berg, damit sie die Erde erleuchten (10, 4). Hathor, die Herrin der himmlischen Sykomore, findet Horus und heilt seine Augen vermittelst der Milch einer Gazelle (10, 6—9). Horus nimmt seine Harpune gegen Seth, der sich in ein Nilpferd verwandelt hat (13, 9ff.). Horus und Seth kämpfen als Nilpferde (8. 9ff.), und Isis schleudert eine Harpune, die zuerst in Horus und danach in Seth eindringt. Sykomore, Berg, Gazelle und Nilpferd sind alle die Milchstraße. Die Milch der Gazelle ist die himmlische Milch, die Sonne und Mond ernährt. Die Harpune, die in das Nilpferd eindringt, ist die Harpune in *Pyr.* 889c, „die an dem Himmelsdurchschreiter (= Milchstraße) ist".

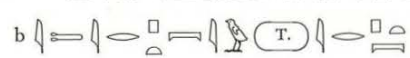
[12]) Boylan, *Thoth* S. 37, Anm. 1.

[13]) Grapow in *ZÄS* 71 (1935), S. 45.

[14]) *Pyr.* 971d. Die „Leiter des Gottes" in *Pyr.* 976b, jenseits welcher das Horusauge fällt, ist identisch mit dem krummen Ochsenkanal, *mr nḫꜣ*, in *Pyr.* 594b und dem „Flügel des Seth" *Pyr.* 1742a. Dieser Flügel des Seth trägt das Horusauge und entspricht demnach dem Nachtschiffe der Sonne.

Berg, der den Himmel trägt, identisch ist. Seth trägt Osiris als *Ḏd*-Pfeiler[1]), weiße Kapelle[2]) und Schiff[3]). Horus trägt er als Omphalos [4]). Dies Zeichen, das Seth mit Hathor verbindet, gehört mit dem *Šśd*, dem Diadem des Himmels, sehr eng zusammen.

Pyr. 534a 

b 

Sethe übersetzt:

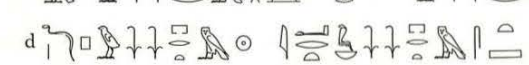
a „Halskragen, Liebling des Horus, Vollkommenheit der Brust, die am Halse des Re ist.
b Wenn du zum Himmel gehst, so wird (auch) T. zum Himmel gehen."

Dies ist der im Anfang zitierten Stelle in *Pyr.* 889 sehr ähnlich. Der himmlische Schmuck der Sonne ist zur selben Zeit ihr Schiff und des Toten Schiff.

Nut, die Osiris schützt, indem sie sich über ihn legt[5]), ist eine Parallele zum Kasten, worin Seth Osiris einschließt[6]). Dieser Kasten ist Seth selbst, der das Sonnenauge verschlingt. Wie Seth als Verschlinger des Auges vom Krokodil und Stier repräsentiert wird, so wird er es von seinem Tier Antilope oder Gazelle[7]). Horus als *ἀντιπάλων ὑπέρτερος* steht auf der Antilope[8]) wie auf dem -Zeichen des Seth und dem Stier des Seth[9]). Die Antilope ist nicht immer eine böse Gottheit. In den Pyramidentexten[10]) identifiziert sich der Tote mit einer Antilopen-Gottheit. Die Göttin Satis, die Antilopenhörner und weiße Krone trägt und Beziehungen zum Uräus hat[11]), gibt dem Toten frisches Wasser aus Elephantine aus vier *ʿȝḥ·t*-Töpfen[12]). Die Göttin Hathor, die äthiopische Katze, das Sonnenauge, verwandelt sich in eine friedliche Gazelle[13]). Sie ist am Ort *Bw-gm*, dem Ort, wo (das Sonnenauge) gefunden wurde, lokalisiert[14]). Ihre Verwandlung symbolisiert die Verwandlung der feurigen Sonne in kalte Sterne.

Seth und die sethianischen Tiere, die das Horusauge ausspeien müssen, entsprechen dem Seth, der den Uräus erzeugt[15]). Von großem Interesse ist:

Pyr. 2047c 

d 

[1]) Sethe, *Dram. Texte*, S. 106 (Z. 5—7); S. 155; S. 156—157 (Z. 48—49); S. 250, Abb. 8. In den Pyramidentexten muß Seth oft Osiris auf seinem Rücken tragen (*Pyr.* 261, 581, 627, 651). Er ist die Milchstraße, die den Thron des Osiris trägt.
[2]) Sethe, *Dram. Texte*, S. 141 (Z. 36); *Pyr.* 1659b.
[3]) Sethe, *Dram. Texte*, S. 124—126 (Z. 21—22), cf. *Pyr.* 588a.
[4]) Seth ist hier wieder die Milchstraße, die das Harpunierer-Gestirn (= Falke) trägt.
[5]) *Pyr.* 616d—f. [6]) *Pyr.* 184a—b, 1152a, 1094c.
[7]) Die Antilope oder Gazelle wird rituell getötet als Feind des Auges des Re (Junker, *Onuris* S. 3) oder des Horus (*ibid.* S. 5, 156—157; Junker in *ZÄS* 48 [1910], S. 72—73).
[8]) Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 1360, vgl. S. 1385; Junker, *Onuris*, S. 39, 145; Kees, *Horus und Seth* II, S. 23—24.
[9]) Junker, *Onuris*, S. 39 (*smȝ*-Stier); Kees, *loc. cit.* [10]) *Pyr.* 270a—b.
[11]) Sethe, *Sonnenauge* S. 9. [12]) *Pyr.* 1116.
[13]) Junker, *Onuris* S. 89—90; Sethe, *Sonnenauge* S. 36; Spiegelberg, *Sonnenauge* 21, 8—9. 22—23.
[14]) Sethe, *loc. cit.*; Spiegelberg, *Sonnenauge* 21, 23.
[15]) *Pyr.* 1459b; vgl. *Pyr.* 84a, 979c.

c „Dies hier ist Horus hervorgegangen aus dem Nil. Dies hier ist der Stier hervorgegangen aus der umzingelnden Mauer.
d Dies hier ist die Schlange hervorgegangen aus Re, es ist der Uräus hervorgegangen aus Seth."

In diesen Zeilen wird wieder die materielle Identität von Sonne (= Horus, Stier, Re und Seth) und Milchstraße (= Nil, Mauer, Schlange und Uräus) eingeschärft.

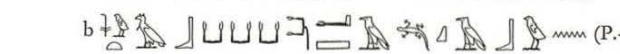
Wir finden teilweise dieselben Identifizierungen in:

Pyr. 1145a 

b 

c 

1146a 

b 

1147a 

b 

1145a „Denn P. ist ja der Große, der Sohn des Großen, den Nut geboren hat.
b Die Kraft des P. ist die Kraft des Seth aus Ombos.
c P. hier ist der große Wildstier, der aus dem Ersten der Westlichen erzeugt ist.

1146a M. ist der Ausfluß der Überschwemmung; M. ist aus *Ḥpr* erzeugt.
b Er ist *Nḥḥ-kȝ·w* mit den vielen Windungen.

1147a P. ist das Diadem (die Binde) von buntem Stoff, das aus *ỉḫ·t wr·t* erzeugt ist.
b P. ist dieses Auge des Horus."

Es ist oft schwierig, in diesen Identifizierungen zu entscheiden, wo von der Sonne und wo von der Milchstraße gesprochen wird. Das Horusauge ist sicher die Sonne; und der Ausfluß der Überschwemmung, *Nḥḥ-kȝ·w* und das Diadem sind sicher die Milchstraße, aber alle die anderen Erscheinungsformen (der Große, Sohn der Nut = Seth; der große Wildstier; der Erste der Westlichen; *Ḥpr* und *ỉḫ·t wr·t*) können vielleicht beides sein.

Sehr wichtig ist der Parallelismus vom Ausfluß, *rḏw*, der Überschwemmung, *ḥjj*, der aus *Ḥpr* erzeugt ist, mit dem Diadem *Šśd*, das in *Pyr.* 1202b—c aus dem Horusauge gesponnen wird. Es ist offenbar, daß *Ḥpr* in *Pyr.* 1146a schließlich mit der Sonne identisch sein muß, obschon das Wort durch das Wasser determiniert ist und ein himmlisches Meer zu repräsentieren scheint. Wenn ägyptische Texte über den Ausfluß, *rḏw*, sprechen, meinen sie damit gewöhnlich die Leichensekrete des Osiris, die die Überschwemmung des Nils bewirken[1]).

[1]) *Pyr.* 788, vgl. *Pyr.* 589a, 767a. In *Pyr.* 22b—23a scheinen Horusauge und Osirisausfluß identisch zu sein.

Der Name des Osiris bedeutet „der Sitz des Auges", d.h. des Sonnenauges, denn er wird auch als „der Sitz des Re" geschrieben. Osiris ist das männliche Seitenstück zu seiner Frau Isis, die auch „der Sitz", d.h. des Re, war. Der Sitz der Sonne während der Nacht ist ursprünglich der Himmelberg (= die Milchstraße) im Norden gewesen[1]), aber er ist in den Pyramidentexten in einem Sternbild lokalisiert, das kaum ein anderes als die Konstellation Kassiopeia sein kann, die sich in der Milchstraße befindet und die Form der Hieroglyphe 𓊪 hat. Dieser Thron des Horus in *Dꜣ·t* befindet sich bei den Zirkumpolarsternen über dem *Ḳbḥ·w*-Kanal[2]), im Binsengefilde[3]). Er ist der Thron der Nut, worauf *Mḥnt-n-ỉr·tj* sitzt[4]). Der Name des Thrones ist „Erhalterin der Wahrheit", *ỉnḥ·t mꜣᶜ·t*[5]), d.h. er ist zur selben Zeit der Thron des Richters der Toten im Saal der Wahrheit und der Thron, wo der höchste Gott die Weltordnung überwacht. Er ist „der große Thron, der die Götter erzeugt hat"[6]), d.h. Isis, die Mutter der Götter.

Das Totenbuch kennt den himmlischen Thron im Wasser[7]), und wir sehen ihn in seinen Vignetten[8]). Osiris sitzt auf ihm unter einem Baum, dem Baum der Nut. Zu seiner Seite sehen wir im Wasser die Lilie des *Nfr-Tm*, die die 4 Horus-Söhne trägt[9]). Eine Darstellung der Spätzeit[10]) zeigt Osiris stehend in der Mitte eines Baumes, der aus einem kleinen Wasser kommt. Im Pap. Louvre 3148, II, 12—13[11]) wird die Zeder, *ḫꜣ*, die aus Osiris hervorgegangen ist, mit dem Ausfluß der *Mḏ·t-wr·t* identifiziert. Deutlicher kann es nicht gesagt werden, daß der himmlische Baum und die himmlische Milch identisch sind. Das Wasser unter dem Thron des Osiris kann die Form des *Mꜣᶜ·t*-Zeichens annehmen[12]). In Philae haben wir die Verbindung Osiris — Sarg — Wasser — Baum, und man bringt Libationen von Milch zu dem Baum des Osiris[13]).

Der Thron am Nordhimmel wird *ḫndw* genannt[14]). Dies Wort bedeutet a) Thron, b) Treppe[15]), c) Bein[16]). De Buck[17]) hat nachgewiesen, daß die ersten zwei Vorstellungen in ägyptischer Religion mit dem Urhügel äquivalieren. Auch das Bein hat eine Rolle gespielt, und ich glaube, daß das heilige Bein des Osiris ebenso wie sein Thron und seine Treppe die Konstellation Kassiopeia ist. Man hatte im Abaton in Philae das Bein des Osiris, aus welchem man glaubte, daß der Nil entströmte[18]). Dies „Bein", das als ein Teil des von Seth zerstückelten Gottesleibes galt,

[1]) Die Ideen vom Thron des großen Gottes auf dem Nordberg sind sehr verbreitet bei den semitischen Völkern; vgl. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, S. 132 (Jesaias 14, 12—14); Engnell, *Studies in Divine Kingship*, Uppsala 1943, S. 115 (Ras-Shamra). De Buck (*Oerbeuwel* S. 96) hat gezeigt, daß Berg und Thron bei den Babyloniern äquivalieren, ebenso wie Thron und Treppe bei den Ägyptern (*Oerbeuwel* S. 99ff.).

[2]) *Pyr.* 1301a—b, vgl. *Pyr.* 1356b und Pyr. Neit 487, wo See und Thron verbunden sind.

[3]) *Pyr.* 1086c, 1987c.

[4]) Lacau, *Text. rel.*, S. 20.

[5]) *Pyr.* 1079c—1080b.

[6]) *Pyr.* 1153b, 1154b; Pyr. Neit 792—793.

[7]) Totenb. Kap. 117, 3—4 (ed. Budge II, S. 112).

[8]) Totenb. Kap. 125; Naville, *Totenb.* I, 136; vgl. Budge, *Book of the Dead*, Transl. I, London 1901, S. 34.

[9]) Die 4 Horus-Söhne befinden sich in der Nähe des Himmelspols, s. Wainwright in *Studies presented to Fr. Ll. Griffith* S. 381 und A. Piankoff, *Le livre du jour et de la nuit*, Le Caire 1942, S. 22—25.

[10]) M. L. Buhl in *JNES* VI, S. 90.

[11]) Pierret, *Études égyptologiques*, Paris 1873, S. 44; vgl. Sethe in *ZÄS* 47 (1910), S. 71ff.

[12]) Colin Campbell, *Two Theban Princes*, London 1910, S. 40; vgl. S. 59—60 und die Tafel bei S. 58. Die *Mꜣᶜ·t*, von der die Sonne lebt, ist identisch mit dem Wasser des Lebens. Die Göttin *Mꜣᶜ·t* gießt wie Nut und Hathor Wasser aus dem Himmelsbaum (*ZÄS* 15 [1877], S. 78), und die Götter im Saal der *Mꜣᶜ·t* „leben von der Wahrheit" (Totenb. Kap. 125, 5, ed. Budge, II S. 141).

[13]) Junker, *Abaton* S. 51, vgl. S. 54.

[14]) *Pyr.* 1124a; Lacau, *Text. rel.* S. 20 (Nr. 4).

[15]) *Wb.* III, 314.

[16]) *Wb.* III, 313.

[17]) *Oerbeuwel* S. 96ff.

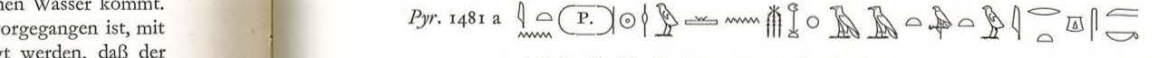
[18]) Junker, *Abaton* S. 41; Rochemonteix, *Edfou* I, 255. 275—76. 295; II, 258. Das Bein wird mit *ỉrḳ ḥtj·t* verbunden.

wurde durch das doppelsinnige Wort *ꜣḥtj* mit dem beschädigten Auge in Verbindung gebracht[1]). Wir finden das Bein (*wᶜr·t*) im Totenbuch, wo es am nördlichen Himmel in einem großen See lokalisiert wird[2]). Le Page Renouf[3]) hat dieses Bein mit Kassiopeia und den See mit der Milchstraße identifiziert. Es begegnet uns aufs neue in den Pyramidentexten, wo es sich unter den Zirkumpolarsternen befindet[4]), nahe dem Diadem, *Śḥd*, des Himmels. Der Tote nimmt seinen Sitz auf dem Bein und wird dort gereinigt, was wieder auf seine Identität mit dem Thron deutet.

Pyr. 2103a 

b 

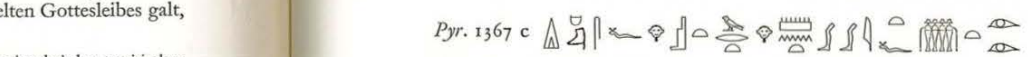
a „O N.! Deine Schwester *Ḳḥḥw·t* reinigt [dich]
b auf dem großen Bein an der Mündung des Sees."

Pyr. 1481 a 

b 

a „O Vater des P., Re! Befiehl *Mśḫꜣ·t* hier, die an deiner Seite ist,
b daß sie einen Sitz dem P. anweisen läßt am großen Bein, das das kühle Wasser enthält."

Das kühle Wasser, *Ḳbḥ·w*, die Milchstraße, fließt in zwei Strömen aus dem Bein heraus. Das „große Bein" liegt deshalb „an der Mündung des Sees" und wird durch Wasserdeterminativ determiniert[5]). „Sitz" und „Bein" sehen wir ferner identifiziert in

Pyr. 1367 c 

„Laß ihn auf dem großen Sitz sitzen auf den Schenkeln seines Vaters *Ḥntj-ỉr·tj*."

Den himmlischen Strom, der aus dem Thron oder Bein des obersten Gottes fließt, finden wir wieder in der Apokalypse Johannis[6]), wo das Wasser des Lebens als ein weißer Strom vom Thron des Herrn fließt. Der römische Dichter Plautus[7]) läßt einige von seinen Personen eine

[1]) Kees, *Götterglaube* S. 408. 424—425; Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 13.

[2]) Totenbuch Kap. 74 (ed. Budge II, S. 17); Kap. 98, 2 (ed. Budge II, S. 63); Kap. 149, XI, 7 (ed. Budge II, S. 278—279); Kap. 125, 22 (ed. Budge II, S. 143).

[3]) *The Life-Work of Le Page Renouf*, Vol. III, S. 95—96; Vol. IV, S. 144—145.

[4]) *Pyr.* 1201d—1202b; vgl. 751a—b, 1168b. Das Bein wird an diesen Stellen *wᶜr·t* genannt.

[5]) Osiris als der fruchtbar machende Nil trägt zwei Krüge (s. z.B. Junker, *Abaton* S. 37, 39), die den beiden Strömen der Milchstraße entsprechen. In der Spätzeit nennt man die beiden Quellen des Nils, die *ḳr·tj*, „die beiden Brüste, die alles Gute [erzeugen]", s. Hungersnotstele 7. Das „kühle Wasser" *Ḳbḥ* geht aus den *ḳr·tj* in Elephantine aus, s. Kees, *Opfertanz* S. 217—218. Ich glaube, daß Kassiopeia die Idee von diesen Brüsten hervorgerufen hat, und daß diese Brüste mit denjenigen der säugenden Göttinnen und Kühe in den Pyramidentexten identisch sind. Der Nilgott trägt weibliche Brüste (Lanzone, pl. 198; Junker, *Abaton* S. 61), ebenso wie der Himmelsgott Horus (*Pyr.* 91, 1961d; vgl. 32a und Roeder, *Inschr. Mus. Berlin* VI. Heft, S. 246, Z. 47). Der männliche Himmelsgott Horus und die weibliche Himmelsgöttin Hathor, sein Haus, sind identisch wie Osiris und Isis.

[6]) XXII, 1.

[7]) *Trin.* 940.

Reise auf dem Fluß des Himmels machen, die sie unter den Thron des Jupiter führt. Im „*Staat*" des PLATON müssen die Seelen die Milchstraße, „die Binde des Himmels"[1]), als Weg benutzen, um unter den Thron der Ananke[2]) zu passieren. Noch die Kopten kennen den Acherusischen See, der unter dem Throne des Jao Sabaoth hervorströmt[3]).

Der Nil wird in den Pyramidentexten Osiris gleichgesetzt[4]), und sein Wasser sind die Ausflüsse des Osiris[5]). Der Nil des Himmels, der aus dem Bein des Osiris entsteht, fließt in den irdischen Nil herunter[6]). Das Bein des Osiris ist ein Sternbild und muß als solches ebenso wie die Milchstraße aus der Sonne entstanden sein. Die Zersplitterung der Leiche des Osiris muß demnach mit der Zersplitterung der Sonne in Sterne, Mond und Milchstraße identisch sein. Die Sonne Osiris wird als Schlußresultat Überschwemmungswasser. Es ist deshalb sehr bedeutungsvoll, daß eben der Sonnengott mit dem Überschwemmungswasser identifiziert wird. Die Pyramidentexte nennen vielleicht den Sonnengott  „die große Überschwemmung, die an der Nut ist"[7]). Er wird mit Sicherheit   [8]) „die große Überschwemmung, die aus der Großen[9]) gekommen ist" genannt.

Die zugrunde liegende Idee ist offenbar, daß die Sonne, die sich vom Wasser ernährt, zu Wasser wird. Eben dies ist, was dem Osiris passiert. Er ist die Sonne, die im Westen ertrinkt[10]), nachdem er von Seth in einen Kasten eingeschlossen und ins Meer geworfen worden ist. Der Kasten ist mit Nut, seinem himmlischen Grab, und mit Seth selbst, der das Horusauge verschlingt, identisch[11]).

Osiris ist als Orion[12]) katasterisiert und sein Bein scheint Kassiopeia zu sein. Auch andere Teile seines Körpers sind möglicherweise in den Sternen zu finden[13]). Der von Isis und Nephthys-Seschat[14]) wiederhergestellte Osiris sollte eigentlich die aus den Sternen und dem Mond wieder-

[1]) 616c. [2]) 620e.

[3]) KROPP, *Koptische Zaubertexte* II, Bruxelles 1931, S. 150, 156; I, S. 22—23.

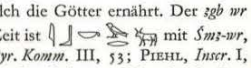
[4]) *Pyr.* 589a, 767a.

[5]) *Pyr.* 766a, 788, 848, 1360. Gemäß „*Le livre du jour et de la nuit*" ed. PIANKOFF, Le Caire 1942, S. 23, befindet sich das Gotteswasser, das aus Osiris entstanden ist, am Südhimmel hinter Orion, der ja eben mit Osiris identisch ist.

[6]) HERODOT 2, 21.

[7]) *Pyr.* 1173a. Ähnlicherweise hören wir (*Pyr.* 133a, 695a), daß das Horusauge auf die *ḏnw*-Pflanze tröpfelt. Diese Pflanze ist mit dem himmlischen Fluß identisch, und wir sind hier in der Nähe der Idee, daß die Menschen aus den Zähren des Gottes entstanden sind.

[8]) *Pyr.* 499a, cf. 265e. Die Sonne entsteht als ein Ausfluß der Himmelsgöttin, und diese ist ein Ausfluß der Sonne.

[9]) Die „Große" ist die Himmelsgöttin, die als Baum, Wasser und Milch die Götter ernährt. Der *zgḥ wr* wird in *Pyr.* 559a—b „Mundschenk der Götter" genannt. In griech.-röm. Zeit ist  mit *Šmz-wr*, Apis und Mnevis zusammen eine Art Speisekellner der Götter (SETHE, *Pyr. Komm.* III, 53; PIEHL, *Inscr.* I, 181, *e*). SETHE (*Pyr. Komm.* I, 268) bemerkt, daß *zgḥj* als Himmelsozean eine Parallele zum Nun ist. In Pyr. 707a—b sind die Milch der Isis, der *zgḥ* der Nephthys und das Wasser des *wsḏ wr* identisch. Der *zgḥj* in *Pyr.* 1173a ist möglicherweise nicht, wie SETHE glaubte, die Sonne, sondern die Milchstraße als Nahrung der Sonne.

[10]) SETHE, *Dram. Texte* S. 37 (Schabakastele 19) und S. 72 (Schabakastele 62).

[11]) Und ebenso mit *Dwz·t*, *wsḏ wr* und dem *Ḏd*-Pfeiler, der zur selben Zeit Osiris selbst und sein Sarg ist. Ein Text aus der Spätzeit nennt Hathor „die *Ḏd·t*, die Re vor seinen Feinden verbarg" (Sethe, *Sonnenauge* S. 33).

[12]) *Pyr.* 883c—d, 819c.

[13]) Vgl. *Pyr.* 1863ff.; JUNKER, *Onuris* S. 55; Totenb. Kap. 62 B (ed. BUDGE I, S. 172); G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris I*, Le Caire 1924, S. 177 (inscr. 80); LEPSIUS, *Totenb.* Kap. 18h, Z. 28—31; MORET, *Rituel*, S. 40—41. Auch der Schenkel des zersplitterten Seth befindet sich unter den Sternen.

[14]) PLUTARCH, *De Is.* 18; *Pyr.* 805c, 616a—b.

hergestellte Sonne sein, aber für die Ägypter ist die ihrer ganzen Religion zugrunde liegende und nie vergessene Identität von Sonne und Nachthimmel zu künstlich gewesen, und Osiris ist der Gott des Nachthimmels und Todes geblieben, während Horus und Re Tag und Leben repräsentieren. Man hat jedoch immer eine Erinnerung des alten Sonnengottes Osiris beibehalten. Die Pyramidentexte[1]) lassen die Sonne in *Ndj*, dem Ort, wo Osiris getötet wurde, untergehen. „Osiris ist gestern, Re ist morgen."[2])

In der ägyptischen Idee, daß die Seele nach dem Tod als ein Stern auf dem Himmel erscheint, oder sich mit der Sonne oder Milchstraße vereint, haben wir den Anfang der Astrologie. Der ursprüngliche Zusammenhang der himmlischen Spinnerin und Weberin Isis-Nephthys, Hathor, Tait, die im Staat Platons als Ananke auftritt, mit dem astrologischen Schicksalsbegriff ist sicher. Der Idee vom Gang der Seele zum Himmel muß logisch und naturnotwendig die komplementäre Idee von der Inkarnation der Sternenseele auf der Erde entsprochen haben. Wir finden diese Idee in einem noch nicht publizierten demotischen Papyrus, der der Universität in Kopenhagen gehört. In diesem Papyrus wird immer eingeschärft, daß aller Lebensodem aus dem *Nwn* kommt. Der ägyptische König vereinigt sich nach dem Tode mit der Sonne, die ihn erschaffen hat[3]). Es ist demnach sicher, daß die Ägypter in sehr alter Zeit geglaubt haben, daß die Seele vom Himmel kommt, aber wir haben wenige Nachrichten über diesen Glauben. Ich habe oben zu zeigen versucht, daß die ägyptische Religion sich teilweise aus einer fast physikalischen Theorie von der Identität des Tagesgestirns mit dem himmlischen Fluß, dem Mond und den Sternen der Nacht ableiten läßt. Es ist nun wichtig zu beobachten, daß diese ägyptische Theorie sich bei dem griechischen Philosophen Heraklit in einem Zusammenhang findet, der sich auf Schritt und Tritt als ägyptisch nachweisen läßt:

Tag und Nacht sind eins[4]) und sind beide mit dem göttlichen Feuer identisch[5]). Hades und Dionysos, d.h. Tod und Leben, sind dasselbe[6]). Der Weg auf und ab ist ein und derselbe[7]). „Der Weg auf" ist der Weg von Erde durch Wasser und Luft zu dem reinen Seelenstoff Feuer[8]), „der Weg ab" ist der entgegengesetzte. Deshalb heißt die Inkarnation auf der Erde eigentlich ein Tod, da die Seele „naß" wird[9]). Aber die Seelen können wieder aus dem Feuchten aufdünsten[10]). Schon während des Schlafes zündet der Mensch sich in der Nacht ein Licht an[11]), d.h er wird ein Stern, wie später im Tode[12]). Die Sonne ist neu an jedem Tag[13]), d.h. sie entsteht jeden Tag aufs neue aus der *ἀναθυμίασις*. „Die Grenzen von Morgen und Abend sind der Bär und gegenüber dem Bären der Berg des strahlenden Zeus."[14]) „Der Berg des strahlenden Zeus" ist der Nordberg = die Milchstraße = Olymp. Wir haben vielleicht in diesem Fragment eine Erinnerung an die ägyptische Idee, daß der neue Tag mit der Wiederbelebung der Sonne am Nordpol anfängt. Heraklit hat die ägyptische Vorstellung vom Blitz als Bringer des Seelenstoffs erhalten: „Das Weltall steuert der Blitz"[15]). Die Vermittler dieser Vorstellung sind die

[1]) *Pyr.* 209ff.

[2]) Totenb. Kap. 17, Z. 10—11 (ed. BUDGE I, S. 54), vgl. Kap. 181, Z. 5—8 (ed. BUDGE III, S. 97).

[3]) Z.B. Amenemhet I., s. Sinuhe R 7—8.

[4]) *Fr.* 57 (DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I³, Berlin 1912).

[5]) *Fr.* 67. [6]) *Fr.* 15.

[7]) *Fr.* 60. [8]) *Fr.* 76, 36.

[9]) *Fr.* 77. [10]) *Fr.* 12, 36. [11]) *Fr.* 26.

[12]) Ich habe die entsprechende ägyptische Idee in *Analecta Aegyptiaca* IV, S. 24—25 erwähnt.

[13]) *Fr.* 6; cf. *Pyr.* 449b. Die Sonne ist nach Heraklit (s. Aëtios II, 20, 16 = DIELS, *Vorsokr.* 12 A. 12) ein *ἄναμμα νοερὸν ἐκ τῆς θαλάττης*, während die Menschenseele eine scintilla stellaris essentiae ist (Macrob. Somn. Scip. 14, 19 = DIELS, *Vorsokr.* 12, A 15).

[14]) *Fr.* 120. [15]) *Fr.* 64.

Orphiker gewesen, bei denen die Schicksalsgöttin Moira den Gang der Seelen durch den Blitz veranlaßt[1]). Bei Heraklit ist das göttliche Feuer, das sich nach bestimmten Massen entzündet und erlischt, selbst das Gesetz der Weltordnung[2]). Dies Gesetz der Weltordnung nennt er *Δίκη*[3]). Die *Δίκη* hütet das Gleichgewicht der Elemente. Sie ist zur selben Zeit Moralgesetz und kosmisches Gesetz wie schon bei Anaximander[4]). Bei Parmenides ist die Dike-Ananke eine *στεφάνη* auf dem Himmel, die seine Rotation steuert und die Mischung der Elemente verursacht[5]). Sie hütet das himmlische Tor der Nacht und des Tages[6]). Die Sonne und die Milchstraße sind eine *ἀναπνοή* des Feuers, und die Sonne und der Mond werden aus der Milchstraße ausgesondert[7]). Die Dike des Parmenides ist offenbar die Milchstraße. Sie ist die pythagoreische Ananke — Weltseele[8]), die wir im „*Staat*" PLATONS 616 B als *ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ* und *Ἀνάγκης ἄτρακτον* wiederfinden. Sie ist mit der ägyptischen *M3ʿ·t*, von der die Sonne sich ernährt, und die das kosmische und moralische Weltgesetz repräsentiert, identisch.

Die hier skizzierten Prinzipien einer Astralreligion, die Ägypten und Griechenland umfaßt, sind viel weiter verbreitet und durchdringen die babylonische Religion und alle indoeuropäischen und mongolischen Religionen, die schließlich alle auf demselben Fundament ruhen.

---

[1]) DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Orpheus Fr. 19, Z. 5—6; vgl. Orpheus Fr. 18, Z. 5, wo das sehr ägyptisch klingende *ἀστεροβλῆτα κεραυνόν* in unklarem Zusammenhang steht. Es ist sicher, daß *ἱμερτοῦ στεφάνου* in Orpheus Fr. 18, 7 ebenso wie *γάλα* ibid., Z. 11 (vgl. Orpheus Fr. 20, Z. 4) die Milchstraße bezeichnet, womit die Seele sich vereinigt.

[2]) Heraklit Fr. 30, vgl. Fr. 31 (DIELS, *Vors.*).

[3]) Vgl. Heraklit Fr. 28 und Fr. 66. Heraklits Feuer ist kosmisches Gesetz und materieller Stoff wie die Dike des Parmenides und die ägyptische *Mʒʿ·t*.

[4]) DIELS, *Vors.* 2, 9.

[5]) DIELS, *Vors.* 18 A 37; Parmenides Fr. 12.

[6]) Parmenides Fr. 1, 11ff.

[7]) DIELS, *Vors.* 18 A 37, 18 A 43.

[8]) Aëtios Plac. 1, 25, 2 = DIELS, *Doxogr.*, S. 321: *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ*, vgl. ZELLER, *Philos. d. Griech.* I, 1 (6. Aufl., NESTLE), S. 542, Anm. 4.

Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung

Von WERNER VYCICHL

I. Das Problem und seine Geschichte

Sieht man von den ersten Versuchen der älteren Ägyptologie ab, so beginnt die wissenschaftliche und systematische Erforschung der ägyptisch-semitischen Sprachbeziehung mit A. ERMAN's Aufsatz über das *Verhältnis des Ägyptischen zu den semitischen Sprachen* (1892). In der Folge schritt die Forschung langsam aber stetig fort, wobei unter den Forschern die Namen SETHE, HOMMEL, FARINA, BLACKMAN, EMBER, ALBRIGHT und CALLICE zu nennen sind. Dann ebbt die Welle der Veröffentlichungen ab und es erscheinen die Zusammenfassungen: EMBERS *Egypto-Semitic Studies*, nach dem tragischen Tode des Verfassers von Frida BEHNK herausgegeben (1930), CALICES Dissertation *Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung* veröffentlicht von H. BALCZ (1934), die *Etymologies chamito-sémitiques* VERGOTES (1945) als Appendix seiner *Phonétique historique de l'Egyptien* und Marcel COHENS *Essai comparatif sur le vocalisme et la phonétique du chamito-sémitique* (1947).

Es könnte nun scheinen, als sei das Thema erschöpft, und alles Wesentliche zur Sache gesagt. Das ist aber, wie man im folgenden sehen wird, durchaus nicht der Fall. Man weiß nicht einmal, wieviele der 948 Etymologien in CALICES *Grundlagen* zu Recht bestehen. Pessimisten werden ihre Zahl mit etwa 100 annehmen, das sind ca. 10 Prozent, und viel über 200 werden auch die extremsten Optimisten nicht aufrechterhalten wollen. Das bedeutet mit anderen Worten, daß von 10 Wortgleichungen etwa nur 2 richtig sind, ohne daß es ein Kriterium gibt, nach dem man das Material sieben kann.

Diese erschreckend hohe Unsicherheit hat es mit sich gebracht, daß die ägyptisch-semitische Sprachvergleichung von manchen Ägyptologen nicht ganz mit Unrecht mit einer gewissen Skepsis betrachtet wird. Zugegeben sei, daß man auf diesem Gebiet unter besonders schwierigen Umständen operiert: die vokallose Schreibung der ägyptischen Wörter, das hamito-semitische Dreikonsonantensystem, der starke lautliche Zerfall des Ägyptischen, der schon in den ältesten Texten zutage tritt und nicht zuletzt die verschiedenen Methoden der Worterklärung im Semitischen und Ägyptischen stellen Erschwerungen dar, die sich aufeinander häufen, und von denen man in anderen Sprachgebieten nichts zu spüren bekommt.

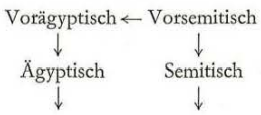
Daß die vokallose Schreibung ein Hindernis darstellt, wird man gern einsehen. Viele indogermanischen Vergleichsvorschläge sind gerade an vokalischen Gründen gescheitert. Das Fehlen der Vokale in den ägyptischen Schreibungen verringert die Kriterien der Zusammengehörigkeit, und koptische Formen machen diesen Mangel nur zum Teil wett.

Auch das Dreikonsonantensystem stellt eine Erschwernis dar. Im Ägyptischen und Semitischen haftet die Wortbedeutung an einem konsonantischen Skelett, das in der Regel aus 3 Konsonanten oder Radikalen besteht. So bedeuten die Konsonanten *ḫ-p-r* „werden", *n-ḫ-m* „retten", *r-m-č* „Mensch". In manchen Fällen findet man Skelette mit 4 oder 5 Konsonanten wie *ḫ-z-m-n* „Natron" oder *ḫ-b-r-b-r* „niederwerfen". Häufiger sind jedoch zweiradikalige Skelette, z. B. *r-n* „Name", *n-s* „Zunge", *r-d* „Fuß", *ḫ-r* „fallen". Dieser Umstand ist von grundlegender Bedeutung. Im Semitischen zeigen die wenigen zweiradikaligen Nomina stets Beziehung zu dreiradikaligen Verben oder Nebenformen, und es läßt sich in den meisten Fällen

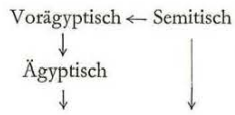
zeigen, warum ein Radikal (meist *j* oder *w*) ausgefallen ist. Nimmt man für das Ägyptische zweiradikalige Wortskelette an, so bedeutet das, daß die entsprechenden semitischen Grundformen nicht im Ägyptischen vorgelegen haben. Das Ägyptische hätte sie dann aus einer vorsemitischen Sprache entlehnt, in der der Dreikonsonantismus noch nicht ausgebildet war (Schema I). Ich nehme dagegen an, wie später noch näher ausgeführt werden wird, daß das Ägyptische von der semitischen Seite her keine zweiradikaligen Skelette entlehnt hat, sondern nur dreiradikalige. Das heißt, daß die semitischen Elemente des Ägyptischen bereits aus einer „fertigen" semitischen Sprache stammen und nicht etwa aus einer Vorstufe des Semitischen. Wie aus den nachstehenden Ausführungen hervorgeht, deutet alles darauf hin, daß altägyptisch Stämme wie **rinn* „Name", **lisj* „Zunge", **ridj* „Fuß", **ḥarr* „fallen" etc. vorgelegen haben, die in der Schrift natürlich als *r-n*, *l-s* (*n-s*), *r-d*, *ḥ-r* erscheinen. Aber in den meisten Fällen weiß man bei „Zweiradikaligen" nicht, wie der dritte Konsonant lautet.

Das Schema II zeigt, wie ich mir das Verhältnis zwischen Ägyptisch und Semitisch denke.

Schema I:



Schema II:



Eine weitere Schwierigkeit ist, wie bereits gesagt, der starke lautliche Zerfall, den schon das Ägyptische der ältesten Texte zeigt. Wie man aus der Wortliste A sieht, kann ägyptisch *j* im Semitischen nicht weniger als 5 Konsonanten entsprechen: *ʾ*, *j*, *l*, *r*, *w* und *d* steht semitischen *d*, *ḏ*, *ṯ* gegenüber. Ein Wort wie *jd* „Jüngling" kann daher theoretisch im Semitischen $5 \times 3 = 15$ verschiedenen Konsonantenkombinationen entsprechen. Da wir aber noch mit einem dritten Konsonanten zu rechnen haben, der an erster Stelle weggefallen sein kann (*j*, *w*), in der Wortmitte entweder ungeschrieben vorhanden war oder in einem Langvokal (ē, ī, ō, ū) „aufgelöst", erhöht sich die mögliche Anzahl der semitischen Entsprechungen. Denkbar wäre es natürlich auch, daß der 3. Konsonant am Ende gestanden hätte oder daß das ägyptische Wort eine Doppelkonsonanz besessen habe (*dd*), der semitisch wieder drei Möglichkeiten gegenüberstehen (*dd*, *ḏḏ*, *ṯṯ*), womit wir auf 120 lautgesetzlich mögliche Entsprechungen kommen. — Es scheint, daß auf semitischer Seite *w-l-d* „gebären" oder „Knabe" entspricht, aber wie man sich die vokalisierte Form mit dem Schwund eines Radikals vorstellen soll, darüber ist man nur auf Hypothesen angewiesen.

Dazu kommt es, daß viele ägyptischen Wörter nur aus dem Kontext erschlossen sind. So dachte man lange, daß *ḥfʾ* soviel wie „eine demütige Haltung einnehmen" bedeute, bis man durch eine andere Stelle den Sinn als „kriechen" feststellte, was gut zu *ḥfʾw* „Schlange" paßt (vgl. lat. *serpens*). Auch die arabischen Wörterbücher geben oft die Bedeutung eines Wortes mit vielen Details wieder, wie sie einer bestimmten Textstelle entspricht: *ʿurhūm* „vertrockneter Feigenbaum", *ḥaṭṭāb* „die trockenen Äste eines Baumes fressend" (Kamel), *miʿamm* „junger Mann, der berühmte Oheime väterlicherseits besitzt, deren Ruhm auf ihn zurückstrahlt". In einer Viertelstunde kann man bequem mehrere Dutzend solcher Blüten sammeln. Die meisten Wörter bezeichnen außerdem meist 3, 4, 5, 6 ja 10 oder 15 verschiedene Dinge, die zum Teil verwandte Bedeutungen haben, zum Teil aber nicht. So heißt *ʿain* (A. DE BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, *Dictionnaire* II, 425—6) „Auge", dann „Person", „Wächter", „Quelle", „Spion",

„Loch", „Scheibe" (der Sonne), „Mine" und „Aussehen", die „Gebetsrichtung" (nach Mekka hin) im irakischen Sprachgebrauch, „Wesen", das „Beste" oder „Wichtigste", das „Vorhandene", „mehrtägiger Regen", der Buchstabe „ʿain", der „zweite Konsonant eines arabischen Wortes", „Strudel" in einem Brunnen, „Sinken einer Waagschale" (bei mangelndem Gleichgewicht), „Bruder" mütterlicherseits, „Pflaume", „Knopfloch", „böser Blick", „Bargeld", „Laster", „Herr, Notabel". Oder *gaḥš* heißt „Eselsfüllen", „Füllen", „Esel", „Tier" und „Gazelle" (I, 255). Oft haben aber die Bedeutungen nichts miteinander zu tun: *ʿaṣr* heißt „Nachmittag", „Auspressen", „Familie", „Zeitalter", „Regen". Hier scheint es zumindet, als lägen fünf gänzlich verschiedene Bedeutungen vor.

Warum hier und in der Folge dem Arabischen bei der Sprachvergleichung ein so großer Platz eingeräumt wird, hat seine Gründe: das Arabische zeigt — mit dem Altsüdarabischen und Äthiopischen, das ja auch einmal „arabisch" war — die meisten Beziehungen zum Ägyptischen, was die Wortverwandtschaft anbetrifft, und außerdem sind hier die ursemitischen Lautverhältnisse am besten erhalten. Es wird zwischen *d* und *ḏ*, *t* und *ṯ*, *ʿ* und *ǧ*, *ḥ* und *ḫ* geschieden, und nur bei *ś* und *s* ist ein Zusammenfall eingetreten. Auch grammatisch scheint mir das Arabische dem Ägyptischen am nächsten zu stehen, so daß ich die semitischen Bestandteile des Ägyptischen am besten als ein frühes Arabisch bezeichnen möchte.

Es war notwendig, diese Bemerkungen vorauszuschicken, um das eigentliche Thema des vorliegenden Aufsatzes zu attackieren. Es handelt sich darum, die ägyptisch-semitische Sprachvergleichung auf eine feste Grundlage zu stellen, die möglichst subjektive Meinungen ausschließt. Bei Fällen wie arabisch *ḥsb* „rechnen": ägyptisch *ḥsb* „rechnen" — wo auf beiden Seiten Laut und Sinn übereinstimmen — wird wohl niemand Zweifel an der Richtigkeit der Etymologie äußern. Anders verhält es sich jedoch, wo Laut- bzw. Sinnverschiebungen eingetreten sind. In solchen Fällen gehen die Meinungen oft stark auseinander, wobei die Argumente für und wider die subjektive Auffassung der Fachkollegen widerspiegeln. Nun wissen wir, daß lautliche Verschiedenheit kein hinreichender Grund gegen die Richtigkeit einer Etymologie ist. Aus den gut bekannten indogermanischen Sprachen kennen wir zahlreiche Beispiele streng lautgesetzlicher Gleichungen, die auf den ersten Blick unmöglich aussehen: man denke an „zwei" und armenisch *„jergu"*, an „Salz" und armenisch *„ag"*, an „Schwester" und *„kʿujr"*. Auch die Entsprechungen des Wortsinnes wechseln oft beträchtlich: englisch *town* „Stadt" entspricht lautlich unserem *„Zaun"*, *stove* „Ofen" entspricht unserer *„Stube"* und *knight* „Ritter" unserem *„Knecht"*. Solange die lautlichen Zusammenhänge gut bekannt sind, ist es immer möglich, die Beziehungen herzustellen, doch im ägyptisch-semitischen Bereich kann gleichzeitige Laut- und Sinnverschiebung bei einem Etymon die Zusammenhänge leicht verdecken.

Sehen wir von den verhältnismäßig wenigen Gleichungen des Typs *ḥsb*: *ḥsb* ab, bei denen Laut und Sinn auf beiden Seiten übereinstimmt, so finden wir mehrere Hundert Etymologien, die zwischen „Wahrscheinlich", „Möglich" und „Unmöglich" rangieren, ohne daß sich eine klare Trennlinie zwischen den einzelnen Kategorien ziehen ließe.

Um dieser Unsicherheit zuleibe zu gehen, sei hier die Einführung von Kennzahlen vorgeschlagen. Jede Etymologie erhält eine Kennzahl, die anzeigt, wie weit sie von der „einfachen" Gleichung des Typs *ḥsb*: *ḥsb* entfernt ist. Die Kennzahl besitzt zwei Ziffern: die erste bezieht sich auf die Bedeutung, die zweite auf die Phonetik. Ich bezeichne sie im folgenden mit „Sinnziffer" und „Lautziffer".

Die Lautziffer ist 3, wenn alle Konsonanten miteinander übereinstimmen. Damit ist natürlich nicht die artikulatorische Identität gemeint, sondern die lautgesetzliche Entsprechung, wie sie sich aus plausiblen Wortgleichungen ergibt (siehe: Wortliste A).

Bei einer Unregelmäßigkeit in der Lautentsprechung — wenn man etwa *rḫt* „waschen" zu arab. *raḥaḍ* „waschen" stellt — lautet die Lautziffer 2. Das gleiche gilt für Umstellung von Lauten. Bei doppelter Unregelmäßigkeit ist die Lautziffer 1: *sǧm* „hören" und arab. *samiʿ* „hören" weisen eine abnorme Lautentsprechung (*ǧ*:ʿ) und eine Metathesis (*sǧm*:*smʿ*) auf. Bei 3 oder mehr Unregelmäßigkeiten wählt man 0.

Nach ähnlichen Gesichtspunkten wird die Sinnziffer bestimmt. Bei gleicher Bedeutung lautet sie 3. Liegt eine Bedeutungsverschiebung vor, die sich im hamitosemitischen Raum belegen läßt, so wählt man 2, ebenso wenn es sich um sehr nahestehende Bedeutungen handelt. Sie ist 1, wenn der Übergang aus einem anderen Sprachgebiet nachweisbar ist, und 0, wenn es sich nur um eine gedachte, nicht belegte Konjektur handelt.

In allen Fällen ist es natürlich Voraussetzung, daß die Wortbedeutung archäologisch in den Rahmen paßt. Ein **ššꜣ·t* „Kette" (belegt ist der Plural *ššꜣw·t*) gehört eher zu hebr. שַׁרְשֶׁרֶת *šaršäräṯ* als zu arab. *silsila·t*. Da aber für die ägyptische Vorgeschichte die Herstellung von Ketten nicht in Frage kommt, scheidet diese Gleichung für die Urverwandtschaft aus.

Der Gebrauch der Kennzahl erlaubt es, die zweifelhaften Etymologien auf ihre Wahrscheinlichkeit abzustufen. Phonetisch werden die Unregelmäßigkeiten gezählt, semantisch die Bedeutungsverschiebungen abgestuft. Hier einige Beispiele:

Ägypt. *ḫpḥ·t* „Höhle" : arab. *kahf* „Höhle" erhält die Kennzahl 31. Die Lautziffer ist 1, weil die Gleichung zwei Unregelmäßigkeiten aufweist. Einmal ist *ḥ*:*h* keine normale Entsprechung, und dann liegt bei *ph*:*hf* eine Metathesis vor. Dagegen sind die Entsprechungen *ḫ*:*k* und *p*:*f* regelmäßig. Die Bedeutung stimmt überein. — Ich denke nicht, daß diese Gleichung stimmt. —

Ägypt. *rḫjj·t* „Untertanen, Volk" : arab. *raʿīja·t* „Untertanen" hat die Kennzahl 12. Die altkoptische Form zeigt, daß *lḫjj·t* zu lesen ist (ⲗϧⲓ). Wir haben also zwei lautliche Unregelmäßigkeiten, *l*:*r* und ʿ:*ḫ* (weil kein stimmloser Konsonant den Übergang von ʿ:*ġ* in *ḫ* motiviert). — Die Sinnziffer ist 2, weil *raʿīja·t* soviel wie „Herde" bedeutet, was uns aus der Bibel vertraut ist.

Die in der Vergleichstabelle angegebenen Kennzahlen sind natürlich keine feststehenden Werte, sondern sie können durch neue ersetzt werden, wenn neue Lautgesetze gefunden werden — derzeit als abnorm geltende Lautentsprechungen „legalisiert" werden — oder wenn es gelingt, eine Parallele für eine Bedeutungsentwicklung zu finden, die mir entgangen ist.

Ich bin mir bewußt, daß das vorgeschlagene System nicht die höchste denkbare Vollendung darstellt. Ursprünglich hatte ich an eine kompliziertere Anordnung mit 12 bis 15 Kriterien und einer feineren Abstufung gedacht, denn alle lautlichen Unregelmäßigkeiten wiegen nicht gleich schwer. Für den gegenwärtigen Stand der Forschung reicht das hier verwandte System jedoch völlig aus, das außerdem den Vorteil hat, keine komplizierte Buchhaltung zu erfordern und von jedermann sofort verstanden wird.

II. Wortliste A

Die folgende Liste enthält bereits bekannte Etymologien, die wohl soweit als gesichert gelten können, daß sie die Aufstellung von Lautgesetzen ermöglichen. Sollte sich in Hinkunft die eine oder andere Wortgleichung als unrichtig erweisen, so wird das am Gesamtergebnis nichts ändern. Bei der Auswahl der Gleichungen wurde keine Vollständigkeit angestrebt. Es sollte nur gezeigt werden, daß es gesetzmäßige Lautentsprechungen gibt. — Wo nötig, sind die Lautformen und Bedeutungen der semitischen Wörter von mir stillschweigend verbessert worden.

Die ägyptischen Laute und ihre semitischen Entsprechungen

A. 𓄡 (Kehlverschluß) entspricht semitisch (a) *ʾ*, (b) *r* und (c) *l*. In einem Falle (bei *bꜣj* „hinabsteigen") steht *ʾ* für semitisches *w* (d).

(a) *ʾ* entspricht semitischem *ʾ*:

— *ʾ* (aus dem Bilde der Hieroglyphe erschlossen) „Neophron percnopterus": hebr. *ʾajjā* ein Raubvogel (nach den Wörterbüchern Habicht, Bussard, Geier), Ember, *Studies* § 3a. 4.

— *ʾčp* „beladen", *ʾčpw·t* „Last" : hebr. *ʾăḳāf* „Last, Druck", Calice N° 113. — Arabisch *ʾukāf* „Packsattel" des Esels.

— *ʾzḫ* „Sichel" und „mähen, ernten" (ⲱⲥϩ S, ⲱⲥϧ B): äthiop. *ʾăzḥ* „Feuerstein", Albright, *AJSL* 34, 216. „Zusammenhang wahrscheinlich, da die ältesten Sicheln in Ägypten mit eingesetzten Feuersteinschneiden versehen sind" (Calice, N° 471).

— *ʾbj* „wünschen" : hebr. *ʾābā* (Skelett *ʾbj*) „wünschen", fast stets nach Negationen. Calice, N° 462, hält diese Gleichung „trotz guter lautlicher Entsprechung" als fraglich, da arabisch *ʾābā* (Skelett *ʾbj*), äthiopisch *ʾabája* „nicht wollen" heißt. Ich halte an der Zusammengehörigkeit fest. „Gegensinn" von Wörtern läßt sich semitisch mehrfach belegen, z. B. arabisch *waṯba* „springen" und hebr. *jāšaḇ* „sitzen". Arabisch *waṯba* „Sprung", *wiṯāb* „Sitz".

— *ʿꜣḥ* „Schakal" : arabisch *ḏiʾb*, akkadisch *ʿību*, aram. *diḇ*, sabäisch *ḏʾb*, Erman, *ZDMG* 46.

(b) *ʾ* entspricht semitischem *r*:

— *kꜣm* „Weinberg": arab. *karm*, hebr. *käräm*, akkad. *karmu*, syr. *karmā*, äthiop. *karm* „Weinstock". Erman, *ZDMG* 46. — Dieses Beispiel ist für die Behandlung von altem *r* aufschlußreich. Dieses wurde vor dem Mitlaut *m* in *ʾ* übergeführt (*karm* zu **kaʾm*). Die Form des Sg. wurde in der Folge aufgesprengt (**kaʾᵊm*), während der Pl. die ursprüngliche geschlossene Silbe beibehielt (*kaʾm-u*, S ϣⲟⲟⲩ d. i. *kaʾm* mit Palatalisation und Übergang von *a* zu *o*). Der Übergang von *karm* zu *kaʾm* hat ein Gegenstück in *ǧr·t* „Hand" (später *dr·t*), *ǧ·t-f* „seine Hand" (später *d·t-f*), vgl. S ϯⲟⲣϥ und ϯⲟⲟⲧϥ.

— *qꜣb* „Inneres": akkad. *qirbu* „Inneres", hebr. *qäräḇ* „Eingeweide", Erman, *ZDMG* 46.

— *jꜣq·t* „Grünzeug, Lauch": arab. *waraq* „Laub, Blatt" (Erman, *ZDMG* 46). Es handelt sich jedoch um eine andere Nominalform (S ϩⲱⲣϥ), wohl wie ϩⲁϩⲱϥ „Süßigkeit", ϩⲣⲏⲩϥ „Schwere" etc.

— *qꜣqꜣw* „Schiff": arab. *qarqūr*, syr. *qarqūrā*, Calice, N° 440, vgl. auch griech. κερκουρος als Lehnwort.

— *ẓḫꜣ* „Flöte blasen": arab. *ẓamr* „Flöte", hebr. *zammēr* „singen, spielen", *ẓimrā* „Gesang, Musik", Ember, *ZÄS* 51, 111.

(c) *ʾ* entspricht semitischem *l*:

— *kfꜣ* „Hinterteil": arab. *kafal*, Ember, *ZÄS* 49, 88.

— *bhꜣ* „fliehen": hebr. *bhl* „erschrecken", Ember, *ZÄS* 49, 88.

— *wꜣj* „sich anschicken, in einen Zustand geraten" und „fern sein": arab. *walij* „sich wenden, nachfolgen" und „meiden, fliehen" (II.), Brockelmann, *ZfSem.*, 8.

— *qꜣs* „speien", auch *qjs*: arab. *qalas*, Ember, *Studies* § 20a. 9.

(d) *ʾ* entspricht semitischem *w* in *hꜣj* „fallen" : arab. *hawij*, s. I(a).

B. 𓄤, herkömmlich ʿ umschrieben, entspricht semitisch (a) *ʿain*, (b) *ġain* und (c) unter — bestimmten Umständen — *r*:

(a) ʿ entspricht semitischem ʿ:
— *ʿjn* „Auge" (aus dem Bilde der Hieroglyphe erschlossen): arab. *ʿajn*, hebr. *ʿajin*, akkad. *īnu*, aram. *ʿenā*, CALICE, N° 136.
— *ʿpj* „fliegen": arab. *ʿāf*, *jaʿūf* „schweben, kreisen" (von Vögeln), hebr. *ʿāf*, *jāʿūf*; *ʿōf* „Geflügel", syr. *ʿawpā* „Vogel", äthiop. *ʿōf*, EMBER, bei CALLICE N° 132.
— *ʿq*ᵓ „Tau, Seil": arab. *ʿaqal* „drehen", *ʿiqāl* „Seil", EMBER, *ZÄS* 51, 113.
— *ǧbʿ* „Finger": arab. *ʾiṣbaʿ* „Finger", hebr. *ʾäṣbāʿ*, syr. *ṣebʿā*, äthiop. *aṣbāʿt*, ERMAN, *ZDMG* 46.
— Aus Ägypten kenne ich die arabische Form *ṣubāʿ*, die mit koptisch ⲑⲏⲃⲉ verwandt sein kann (ⲏ aus altem u, gesprochen ō, vgl. (B) ⲑⲏⲃ, heute *dāb*).
— *mʿbᵓ* „Harpune": äthiopisch *māʿbal* „telum, jaculum", EMBER, *Studies* § 3c. 3.

(b) ʿ entspricht semitischem *ǧ*:
— *ʿmj* „verschmieren" (Weinkrüge mit Lehm): arab. *ǧamā* (Skelett *ǧmw*) „bedecken" (ein Haus mit einem Dach aus Rohr und Lehm). ERMAN bei CALICE N° 134 „mit Lehm verschmieren", eine Bedeutung, die ich in dieser Form nicht nachweisen kann.

(c) ʿ entspricht semitischem *l*, *r* in bestimmten Fällen.
— *ḫʿq* „rasieren": arab. *ḥalaq* „rasieren, scheren", *ḥaluq* „glatt sein". [Koptisch ϩⲁⲕ „Kahlkopf" entspricht einer Form **ḥaʿīq*.] Quelle bei CALICE, N° 272.
— *sʿḥ* „Edler": arab. *sariḥ* „frei weiden", CALICE, *ÄZ* 35, 171. „Diese Gleichung scheint mir", sagt er später (N° 398), „obwohl lautlich einwandfrei, heute sachlich zweifelhaft."

C. 𓃀 *b* entspricht semitischem (a) *b* und (b) *m*:

(a) *b* als Entsprechung von semitischem *b*:
— *bḥn* „bellen" und eine Art „Hund": arabisch *nbḥ* „bellen" (*nabaḥ*), äthiop. *nabáḥa*, CALICE, *ZÄS* 39, 146.
— *bkᵓ* „morgen": arab. *bukra* „morgen" (*cras*), CALICE N° 186.
— *jb* „Herz": arab. *lubb*, *libb*, hebr. *lēḇ* (doch *libb-ī* „mein Herz"), aram. *libbā*, äthiop. *lĕbb*, šḥauri *ub*, soqoṭri *ʾilbib*.
— *ẓᵓb* „Schakal": arab. *ḏiʾb*, s. A, a.
— *bhᵓ* „fliehen": arab. *bāhil* „unentschlossen", hebr. *behālā* „Schrecken, Bestürzung", s. unter A, c.
— *bḫẓ* „Kalb": arab. *baḫẓag*, EMBER, *ZÄS* 51, 110.

(b) *b* entspricht semitischem *m*:
— *snb* „heil sein": arab. *salim* „heil sein", *salām* „Heil", hebr. *šālōm*, REINISCH, *Wörterbuch der Bilin-Sprache*, 303.
— *ẓbᵓ* „Flöte spielen": sem. *zmr* s. unter A. b.

D. 𓈙 herkömmlich *ṯ* umschrieben, doch *č* (deutsch *tsch*) zu sprechen, scheint bei urverwandten Wörtern im Semitischen nur *k* (a) zu entsprechen.

(a) *č* entspricht semitischem *k*:
— *č* „dein" f.: arab. *-ki*, akkad. *-kī* äthiop. *-ki*, gegenüber der m. Form *k*: arab. *-ka*, äthiop. *-ka*, akkad. *-ka*.
— *čn* „euer" c.: akkad. *-kunu*. [Das Arabische hat *-kum*, m.]
— *čnw* „Zahl, Gesamtheit": arab. *kull*, SETHE, *Z.f.Sem.* V, 1.

— *čnj* „sich erheben": arab. *kān*, *jakūn* (Skelett *kwn*) „sein", hebr. *kwn* „feststehen", davon *hāḵīn* „aufstellen", *kōnēn* „schaffen", ALBRIGHT, *AJSL* 34, 245; CALICE will diesen Vergleich zugunsten von *kwl* „fassen" ablehnen, N° 358, doch ist erstens das *n* durch koptisch S ⲧⲱⲟⲩⲛ gesichert, zweitens paßt das Verhältnis *kwn*:*čnj* ausgezeichnet, s. meine Ausführungen in *ZDMG* 1953.

E. 𓂋 *d* hat semitisch drei Entsprechungen (a) *d*, (b) *ḏ* und (c) *ṭ*.

(a) *d* als Entsprechung von semitischem *d*:
— *d* (aus der Hieroglyphe „Hand" erschlossen) als altes Wort für „Hand" entsprechend arabisch *jad*, hebr. *jāḏ*, akkad. *īdu*, äthiop. *ʾed*, sab. *jd*, CALICE N° 11. In modernen arabischen Dialekten findet man Formen wie *īd* (Kairo), *jādd* (Luxor) etc. — *dg(j)* „sehen": akkadisch *dagālu*, JUNKER, *Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera*, 1903, S. 34, These II.
— *dqw* „Mehl": arab. *daqq* „klopfen", *daqīq*, *duqāq* „Mehl", akkad. *daqāqu* „zerkleinern", EMBER, *Studies* § 26 a. 2.
— *jd* „Kind" oder „Jüngling": semitisch *wld*, EMBER, *Studies* S. 23.
— *dd·t* „Topf, Schüssel": akkad. *dūdu* „Kessel", hebr. und aram. *dūḏ* „Kessel, Korb", EMBER, *Studies* § 26a. 6.
— *wdj* „legen, setzen": äthiopisch *wadája* „hineinlegen" (indidit, injecit, immisit, imposuit), EMBER bei CALICE N° 28. Die anderen dort genannten Formen gehören nicht zu diesem Beispiel.
— *wdḥ* „gießen, eingießen" (Arznei): äthiop. *wadáḥa* „gießen", so zitiert nach EMBER, *Studies* § 26b. 2.

(b) *d* entspricht semitischem *ḏ*:
— *drp* „spenden, opfern" (Determinativ 𓎛): arab. *ḏaraf* „fließen" (meist von Tränen). Eigene Notiz.
— *dbḥ* „erbitten": arab. *ḏabaḥ* „schlachten", *maḏbaḥ* „Altar", hebr. *zāḇaḥ* „opfern", *miẓbēāḥ* „Altar, *ẓibḥa* „Opfer", CALICE N° 458 nach älteren Quellen.
Anmerkung: das Element *d* in ägyptisch *dᵓ* „hier" (ⲧⲁⲓ), *dᵓ* „dort" (ⲑⲏ) gehört kaum zu semitisch *ḏ* in arab. *ḏā*, *hāḏā* etc., denn es bezeichnet den *Ort*, wie das 𓎛 in *ʿn* „hier" und *ʿf* „dort" und nicht die Nähe und Ferne; die Distanzen wurden vokalisch ausgedrückt wie bei ⲡⲁⲓ „dieser" und ⲡⲏ „jener".

(c) *d* entspricht außerdem semitischem *ṭ*:
— *qdf* „pflücken": arab. *qaṭaf* „pflücken", hebr. *qāṭaf*, akkad. *qaṭāpu*, ERMAN, *Grammatik* § 102.
— *pds* „breittreten, zerstören": arab. *faṭis* „plattnasig sein", *fiṭṭīs* „großer Hammer", *faṭas* „platt geschlagen sein", hebr. *paṭṭīš* „Hammer", ERMAN, *ZDMG* 85.
— *rhd·t* „Kessel": akkad. *rāṭu* „Wasserbehälter", EMBER, *ZÄS* 49, 93.

F. 𓆑 *f* entspricht semitisch *p* und *f* (semitisch als Phonem nicht geschieden).

(a) *f* als Entsprechung von *p* und *f*:
— *ʿf* „Fliege" gehört wohl, wie *ʿpj* „fliegen" zu semitisch *ʿwp*, *ʿwf*, s. unter B (a).
— *qdf* „pflücken": arab. *qaṭaf*, akkad. *qaṭāpu*, s. unter E (c).
— *ʾfr* „sieden" (trans. und intrans.): arab. *fār*, *jafūr* „überwallen, kochen", *fawr*, *fawarān* „Sieden, Wallen", *fawwār* „kochend" (vom Wasser), syr. *nfr*, äthiop. *nafára* „aestuavit, bullivit". Ein Zusammenhang existiert sicherlich für *f(w)r*.

— *tf* „spucken“: arab. *taff* „spucken“, Reinisch, *Wb. der Bilin-Sprache* 347.
Anmerkung: Wechsel von *p* und *f* innerhalb des Ägyptischen ist belegt bei *psj*:*fsj* „kochen“; *ꜥpj* „fliegen“: *ꜥf* „Fliege“, koptisch ⲁϥ; S ϩⲓⲟⲧ ϩⲓⲕⲱⲧ „Klafter“, B ϧⲫⲱⲧ (Spiegelberg, *Wb.* 241). Auch das *p* von *pn* „dieser“, *pf* „jener“, eigentlich „dér von hier“ und „dér von dort“ wird mit *-f* (pron. suff. der 3. Person m. sg.) zusammengehören.

G. *g* 𓎛 entspricht semitischem (a) *g* und (b) *q*:

(a) *g* als Entsprechung von semitischem *g*:
— *dg(j)* „sehen, blicken“: akkad. *dagālu*, s. unter E (a).
— *pngꜣ* „spalten“ (d. i. **plg*): arab. *falaq* „spalten, pflügen, verteilen“, hebr. *pālag* „teilen, halbieren“, *pälägˉ* „Bach“, nachbiblisch auch „Teil, Hälfte“, *pᵉlāgā* „Abteilung“, Ember, s. bei Calice N° 405.
Anmerkung: *pngꜣ* steht für **plg* wie *snbꜣ* für **sbl*, cbatc, neuägypt. *qnrj* „Riegel“ für eine Form entsprechend S kāag.

(b) *g* entspricht semitischem *q*:
— *gf* und *gjf* (oder *gfj* zu lesen?) „Affe“: hebr. *qōf*, akkad. *uqūpu*. Calice N° 451, der hinzusetzt: „Auch indisch: *kapi*. Entlehnungsrichtung unklar.“ — Die Inder müssen dieses Wort bei ihrem Durchzug durch Vorderasien in ihre Sprache aufgenommen haben. Griechisch *Κῆβος*, *Κῆπος* wurde wohl als **kāb-os*, **kāp-os* entlehnt. Davon spanisch *cebo* und berberisch *abaġus* (Rif).

H. 𓎡 *ǧ* ist semitisch *g* und *ǧ*:

(a) *ǧ* ist semitisch *g*:
— *ǧnḥ* „Flügel“, ϯⲛⲏ, arab. *ganāḥ* „Flügel, Flosse“ (Vokalisation verschieden), Calice N° 109.
— *ǧsr* „mächtig“ und „mächtig sein“: akkad. *gašāru* „stark sein“, vielleicht auch arab. *gasar* „wagen“, *gāsir* und *gasūr* „kühn“, Ember, *Studies* § 12 a. 51.
— *ǧsr* Verbum von „Wegen, die bereitet werden“, vgl. arab. *gisr* „Brücke, Dammweg“ von Ember zu vorangehendem Beispiel gestellt, doch möglicherweise davon zu trennen, *Studies* § 12a. 51, bei Calice N° 374.
— *nǧr* „zimmern“, *nǧrw·t* „Teil des Bettes“; arab. *naggār* „Tischler“, *nagar* „Holz bearbeiten“, Ember gibt *nagūr*, *nagrān*, *nawgar*, *mangūr* als Name verschiedener Holzteile am Haus oder an Geräten an (bei Calice N° 64).
— *wǧḥ* „sich umwenden“: arab. *gwḥ* „antworten“, *gawāb* „Antwort“, sab. *wgḥ* „zurückkehren“, Ember bei Calice N° 173.

(b) *ǧ* ist semitisch *ǧ*: 𓎟
— *ǧ·t* „Ewigkeit“: arabisch *wṣj*, Sethe, *ZÄS* 62, 61. Calice ist jedoch skeptisch: „doch wäre eine Grundbedeutung „Ausgang“ für das ägyptische Wort schwer zu konstruieren“ (N° 931), weil er an *wḏꜣ* denkt. Sethe meint jedoch *wṣj* „überweisen, anvertrauen“, von dem noch die Rede sein soll.
— *ǧsf* „braten“: aram. *ṣrf* „schmelzen, läutern“, akkad. *surrupu* „schmelzen“, Calice N° 366.
— *ǧbᶜ* „Finger“: ägyptisch-arabisch *ṣubāᶜ*, s. auch unter B (a).
— *ǧd* „sprechen“: arabisch *ṣadd* „schreien“ (A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire*, II, 1317: crier, vociférer, Albright, *JAOS* 47, 236).

— *ǧr* „Grenze“, *ǧr* „Bündel“ (nach dem Lautwert des Zeichens 𓏛): arab. *ṣarr* „zusammenschnüren“, *ṣurra* „Beutel“, hebr. *ṣᵉrōr* „Bündel, Paket“, Albright, *ZÄS* 49, 94.
Als Wort für „Grenze“ ist einfach *ǧr* anzusetzen, nicht *ǧrw*, s. Calice N° 373, weil *r ǧr-f* „ganz, bis zu seiner Grenze“, ⲧⲏⲣϥ, auf **ǧurrᵉf*, später *dōrᵉf* zurückzuführen ist.
— *npǧ* „schlachten, zerfleischen“: akkad. *napāṣu* „erschlagen, zerschmettern“, hebr. *nappēṣ* „zerschmettern“, Calice N° 216.

(c) *ǧ* entspricht semitischem *ḏ*:
— *wǧꜣ* „sich begeben“: sab. *wḏꜣ*, akkad. *waṣū*, hebr. *jāṣā* (*jṣꜣ* aus *wṣꜣ*), aram. *jᵉꜥ*, Calice N° 172, der jedoch auch *wǧj* „aussenden“ hierher stellt, was wegen des *j* unmöglich ist.

I. 𓃀 *h* steht für semitisch (a) *h*, (b) *ꜣ* und (c) *w*.

(a) *h* als Entsprechung von semitisch *h*:
— *hꜣj* „hinuntergehen, fallen“: arabisch *hawij* „fallen“, Albright bei Calice N° 21. Alle dort angegebenen Entsprechungen werden nicht zu halten sein.

J. 𓎼 *ḥ* entspricht nur semitischem *ḥ*:

(a) *ḥ* als semitisches *ḥ*:
— *ḥsb* „rechnen“: arabisch *ḥasab* „rechnen“, *ḥisāb* „Rechnung“.
— *ḥtr* „Gespann“ (von Ochsen, später Pferden), später „Pferd“: arab. *ḥatar* „festmachen“, „zuziehen“ (einen Knoten) Ember, *ZÄS* 49, 94.
— *ḥbs* „bekleiden“: hebr. *ḥbš* „umbinden“, „verbinden“ (eine Wunde), „satteln“, arab. *ḥabas* „gefangennehmen“, *ḥabbas* „verhüllen“, Ember bei Calice N° 267.
— *sḥḥ* „schreien“: arab. *saḥḥ*, *suḥḥān* „Preis, Lob“, *sabbaḥ* „preisen“ (vielleicht aram. Lehnwort aus *sḥḥ*), Calice N° 300, nach Gesenius S. 795.

K. 𓎽 *ḫ* kann semitischem *ḫ* und *ᶜ* entsprechen.

(a) *ḫ* ist semitisches *ḫ*:
— *ḫnms* „Freund“: arab. *ḫilm* „Freund“, Ember, *Studies* § 10a. 34. Auch arabisch *ḫill* und *ḫalīl* bedeuten „Freund“. — Endung *-s*.
— *ḫfᶜ* „Faust“: arab. *ḫafaᶜ* „packen“, Ember, *Studies* § 5 h. 1.
— *ḫr* „fallen“: arab. *ḫarr* „fallen“, Ember, *ZÄS* 49. 94 („sich stürzen“).
— *ḫtm* „versiegeln“ und „verschließen“: arab. *ḫtm* (*ḫatam*, *jaḫtim*) „versiegeln, schließen, stempeln“.

(b) *ḫ* ist semitisches *ᶜ* (vor stimmlosen Konsonanten):
— *sfḫ* „sieben“: arab. *sabᶜ* s. Wortliste B, N° 63.
— *wsḫ* „weit sein“: arab. *wasiᶜ* „weit sein“, Calice N° 168.

L. 𓐍 *ẖ* entspricht semitischem *ḫ*.

(a) *ẖ* als semitisches *ḫ*:
— *ẖmm* „heiß sein“: arab. *ḥamm* „erhitzen“, *ḥummā* „Fieber“, Ember bei Calice N° 285. — Das Passiv *ḫumma* heißt „er hat Fieber“ und entspricht koptischem ϧⲏⲙ (B), d. i. *ḫōm*, aus **ḫummaj*.
— *ẖᶜq* „rasieren“: arab. *ḥalaq* „rasieren“ s. B (c).
— *ẖn* „Zelt“ (auch der Beduinen): hebr. *ḥānā* „zelten“, Albright, *JAOS* 47, 206.

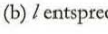
M.  *k* entspricht semitischem *k*.

(a) *k* als semitisches *k*.
— *k* „du, dich, dein": arab. *ka* „du, dich, dein". Beide Formen männlich.
— *kf* „zurückweisen" (Vogelsang, *Bauer* 66): arab. *kaff* „prohibuit, repulit", Albright, *JAOS* 47, 222.
— *kfs* „Hinterteil": arab. *kafal* „Hinterteil" s. A (c).
— *kḫkḫ·t* „Husten": arab. *kaḥḥ*, Blackman, *JEA* 1, 1.
— *kꜣm* „Weinberg": arab. *karm*, s. A (b).
— *btk* „niedermachen, schlachten" (gr.), *btk* „Aufrührer" o. ä. (AR): arab. *batak* „abschneiden", Calice N° 189, arab. *bātik*, *batūk* „scharf" (Schwert).

N.  *m* entspricht (a) semitischem *m* und (b) *b*.

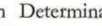
(a) *m* als semitisches *m*.
— *m* „wer" und „was": arab. *man* „wer" und *mā* „was", hebr. *mī* „wer" und *mā* „was". Verwandt damit ist das *m* der Partizipien, z. B. ägyptisch *m(j)ḫn* „Führer, Chabir", *mwnf* „Helfer": arab. *m-*.
— *m-* als Präfix der nomina loci und nomina instrumenti, z. B. *m(j)ḫn* „Weg" und *mḫꜣ·t* „Waage", arab. *masgid* „Moschee", *miftāḥ* „Schlüssel" (*ma-* nomina loci, *mi-* nomina instrumenti).
— *mw* „Wasser": arab. *māʾ*, äthiop. *māj*.
— *mwt* „sterben": arab. *mwt* „sterben", *mawt* „Tod".
— *mn·t* „Art": hebr. *mīn* „Art", Ember bei Calice N° 625.
— *mrḥ* „Asphalt": arab. *ḥumr*, Devaud, *Sphinx* 13. 170.
— *msw·t* „Abendessen": arab. *misāʾ* „Abend" (Skelett *msw* oder *msj*).
— *mnj·tj* „Erdhacker": arab. *mwn* „pflügen", Ember bei Calice N° 199.
— *mnm·t* „Bett" (Pyr.): arab. *nām*, *janām* „schlafen" (Ember, *Studies* § 10 a. 23 vergleicht *nmᶜ* „schlafen", doch paßt am besten arab. *manāme* „Schlafort" in Oberägypten, pilzförmige Bauten, unten Getreidespeicher, oben Schlafplatz).
— *jmn* „Westen": arab. *jaman* „Jemen" und *jamīn* „rechts", Ember bei Calice N° 8.

(b) *m* entspricht semitischem *b* (vgl. auch *wnm* = *wnb* „essen", Edel, *Gr.* § 124).
— *jms* und *jbs* „Kopftuch" (Balcz, *MDIK* IV, 225) und *nms* „Kopftuch des Königs, Leinenbinde für Götterbilder" (MR): arab. *libs* „Kleidung", *labis* „sich kleiden, bekleidet sein".

O.  *n* kann semitischem (a) *n* und (b) *l* entsprechen, einmal (c) *r*:

(a) *n* als semitisches *n*:
— *n* als Endung der 1. Person Pl.: arab. *nā*, hebr. *nū*.
— *n* als Präfix intransitiver Zeitwörter wie bei *ngsgs* „überquellen", *nqdqd* „schlafen" (neben *qdj*, *nqdd*), *nhm* „schreien" (neben *hmhm*, *nhmhm*), vgl. amharisch *ankwārrafa* „schnarchen", *anžārrara* „auflösen", *anfwaṣṣa* „pfeifen", *anqwarrara* „aufschreien".
— *njꜣ* „Steinbock" (später auch *nrꜣw* geschrieben) (AR): akkad.: *najālu* „Steinbock", Ember, *ZÄS* 50, 87.
— *nkj* „begatten", *nkkw* „Buhlknabe" o. ä. (Tb.) arab. *nāk* (Skelett *njk*), Ember bei Calice N° 62.
— *nǧr* „zimmern": arab. *naggār*, s. H (a).
— *nᶜ* „die Totenklage erheben" (*Pyr.* 542): arab. *naᶜā* „den Tod bekanntgeben", II. „zur Totenklage auffordern" (Ember, *ZÄS* 62, 131), Calice N° 209. — *naᶜā* heißt auch „beklagen" (den Toten), Skelett *nᶜj*.

(b) *n* entspricht semitischem *l*:
— *ns* „Zunge": arab. *lisān*, hebr. *lāšon*, akkad. *lišānu*, Erman, *ZDMG* 46.
— *nms* „Kopftuch": arab. *libs* „Kleidung", s. N (b).
— *ḫnw* „jeder" (*Pyr.*): arab. *kull* „jeder, alles", Sethe, *Z. f. Sem.* V 1.
— *snb* „gesund sein": arab. *salim*, Reinisch, *Wb. d. Bilinsprache* S. 303.
— *nn* „Finsternis, Nacht" (gr.): arab. *lail* „Nacht", Erman, *ZDMG*, Calice N° 424: „vermutlich spätes Lehnwort, könnte aber auch ein in griechischer Zeit wiederausgegrabenes Wort der ältesten Sprache darstellen."
— *ḥfn* „hunderttausend": arab. *ḥafal* „reichlich vorhanden sein", *ḥafl* „Menge", *ḥafīl* „zahlreich" Ember, *ZÄS* 53, 87.

(c) *n* entspricht semitischem *r*:
— *qnd* „Affe" (aus dem Determinativ des Wortes „zürnen"  erschlossen): arab. *qird* „Affe", Ember, *AfSL* 34, 250.

P.  *p* entspricht semitischem *p* oder *f* (arab. *f*), einmal *b*:

(a) *p* steht semitischem *p* oder *f* gegenüber:
— *pꜣq·t* „feines Leinen" (AR): arab. *farq* „Leinen", Ember, *ZÄS* 53, 84.
— *prj* „herausgehen", *pr·t* „Frucht": hebr. und aram. *prj* „fruchtbar sein", hebr. *pᵉrī* „Frucht", Ember, *Studies* § 8a. 5.
— *pꜣ* „fliegen": arab. *farr*, hebr. *pārā* (Skelett *prj*), also zwei Möglichkeiten, da es nicht völlig feststeht, ob ägyptisch **pꜣj* oder **pꜣꜣ* vorliegt.
— *ᶜpj* „fliegen": hebr. *ᶜwf*, arab. *ᶜwf* s. B (a).
— *nšp* „atmen" (MR): akkad. *našāpu*, hebr. und aram. *nšp* „blasen", Erman, *ZDMG* 46.
— *šzp* „empfangen": arab. *šaḍaf* „erlangen", Ember, *Studies* § 8a. 8.

(b) *p* entspricht semitischem *b*:
— *psg* „spucken" (*Pyr.*): arab. *baṣaq* und *bazaq* „spucken", Behnk, *ZDMG* 1928.

Q.  *q* steht semitischem *q* gegenüber.

(a) *q* entspricht semitischem *q*:
— *qd* „bilden, formen, bauen", *qd* „Topf" (*jqdw* „Maurer"): akkad. *qādu* „Topf", arab. *qadd* „Gestalt, Maß, Umfang", Ember, *Studies* § 26a. 20. [Er hatte früher arab. *qidr*, hebr. *qᵉḏērā* „Topf" vorgeschlagen, *ZÄS* 50, 88.] Auch arab. *qida*, *qudwa* „Muster, Vorbild" wäre zu vergleichen.
— *qdf* „pflücken": arab. *qaṭaf* „pflücken", s. E(c).
— *qꜣb* „Darm": hebr. *qārāb* „Eingeweide", s. A(b).
— *qꜣs* „speien": arab. *qalas*, s. A(c).
— *qrr* „Töpfe brennen": akkad. *qarāru* „brennen, austrocknen", Ember, *ZÄS* 51, 119.
— *qnd* „Affe": arab. *qird* „Affe", s. O(c).
— *snq* „säugen": hebr. *jānaq* „saugen", akkad. *enēqu*, Erman, *ZDMG* 46. Calice N° 812: „wird als Kausativbildung . . . angesehen", also **s-jnq*. Koptisch ϣⲟⲓⲕ läßt hiervon nichts mehr erkennen, doch ist dies kein hinreichender Grund, um die Etymologie aufzugeben.

R.  *r* entspricht semitischem (a) *r* und (b) *l*:

(a) *r* als semitisches *r*:
— *ḫr* „fallen": arab. *ḥarr* s. K(a).

— *ḥtr* „Gespann“: arab. *ḥatar* „festmachen“ s. J(a).
— *rms* „Boot“: arab. *ramaṯ* „Holzfloß, Boot“, Farina, *Gram. Egiziana.*
— *jqr* „trefflich“ o. ä.: hebr. *jāqār* „trefflich, teuer“.
— *ḫ'q* „rasieren“: arab. *ḥalaq* s. A(c).

(b) *r* entspricht semitischem *l*:
— *'rj* „aufsteigen“: arab. *'alij* s. B(a). Koptisch ⲁⲗⲉ mit *l*.
— *rhbw* „Glut“ (Tb.): arab. *lahab* „Flamme“, Erman, *ZDMG* 85. Koptisch ⲗⲁϧⲱⲃ „Dampf“ hat *l*.

S. 𓋴 entspricht arabischem *s* bzw. *ḥ* oder *ṯ*.

(a) *s* entspricht arabischem *s* (bzw. *ḥ* und minaischem *s*):
— *s* (Kausativelement): arabisch *ḥa* (*harāqa* „gießen“), sab. *s*.
— *sw* „er“, *sj* „sie“, *sn* „sie“ pl. c.: arab. *huwa*, *hija*, *hum*, sab. *sw*, *sj*, *sm*, M. Höfner, *Altsüdarab. Grammatik* § 27.
— *sfḫw* „sieben“: arab. *sab'*.
— *srsw*, *sjsw* „sechs“: arab. *sitt*, doch *suds* „Sechstel“, altsüdarab. *sdṯ*, d. i. **sidṯ*, was die älteste Form im Semitischen darstellt.
— *snḥ* „heil sein“: arab. *salim* s. O(b).
— *ns* „Zunge“: arab. *lisān* s. O(b).
— *wsḫ* „weit sein“: arab. *wasi'* s. K(b).
— *sw* „schlecht“: arab. *saw'* „Übel, Schlechtes“.
— *msw·t* „Abendessen“: arab. *misā'* (*msw* oder *msj*) s. N(a).

(b) *s* entspricht aramäischem *s* (Samech):
— *sjn* „Ton“ (AR): aram. *s'jān* „Lehm“, Ember, *ZÄS* 50, 90.

(c) *s* entspricht arabischem *ṯ*:
— *sn-wj*, f. *sn·t-j* „zwei“: arab. Skelett *ṯnj*.
— *swn* „Wissen“: *waṯan* „Götze“, altsüdarab. „Grenzstein“, s. meine Ausführungen über die Sinnentwicklung in *MIO* 1957.
— *srsw*, *sjsw* „sechs“: arab. *sitt*, altsüdarab. *sdṯ*, s. S (a).

T. 𓊪 *š* entspricht arabischem *š*, arabischem *ṯ* und arabischem *s*.

(a) *s* als Entsprechung von arabischem *š*:
sp·t „Lippe“: arab. *šifa*, hebr. *śāfā*, akkad. *šaptu*.
— *šzp* „empfangen“: arab. *šaḏaf* „erlangen“ s. P(a).
— *šḫj* „mischen“: arab. *šāb*, *jašūḇ* „mischen“ (*šwb*) s. Ember bei Calice № 87 mit den Nebenformen *šbb*, *šbn*.

(b) *š* entspricht arabischem *ṯ*:
— *šd* „säugen“: arab. *ṯadj* „weibliche Brust“, Erman.
— *wšb* „antworten“: arab. *ṯāb*, *jaṯūb* „zurückkehren“ (*ṯwb*), hebr. *šaḇ jāšūḇ* „zurückkehren“ (*šwb*), *t'šūḇā* „Antwort“, Calice № 574.
— *jwšš* „Brei, Teig“ (als Speise): hebr. *lāš*, *jālūš* „kneten“ (*lwš*), akkad. *lāšu*, äthiop. *lōsa*, arab. *lāṯ*, *jalūṯ* „einweichen“.
Anmerkung: Calice № 394 vergleicht arab. *lās*, *jalūs* „Leckereien ergeben sein“ (*lws*), was lautlich paßt, obschon die Bedeutung abweicht. In diesem Falle gehört das Beispiel unter T(c). Armenisch gibt es ein (aram.) Lehnwort *loš* „dünne Teigfladen“ (alt *lawš*, nach der Orthographie), s. D. Froundjian, *Arm.-Dt. Wb.* S. 193, was für aram. *lwš* spricht.

U. 𓍿 *t* entspricht semitischem *t*.

(a) *t* als semitisches *t*:
— *t* als Endung des Femininums (sem. *-at*).
— *t* als Endung der 2. Person des Perfekts (**-ta* m. und **-ti* f.): arab. *ta* m. und *-ti* f.
— *tm* „zu Ende sein, vollständig sein, aufhören“ (*Pyr.*): arab. *tamm* „ganz sein“, Erman, *ZDMG* 85.
— *tf* „spucken“: arab. *taff* „spucken“ s. F(a).
— *mwt* „sterben“: arab. *mwt* s. N(a).

V. 𓅱 *w* entspricht nur semitischem *w*.

(a) als semitisches *w*:
— *wg'* „ausziehen“: sab. *wṣ'* „herausgehen“ s. H(c).
— *mwt* „sterben“: arab. *mwt* „sterben“ s. N(a).
— *wdj* „legen, setzen“: äthiop. *wadája* „hineinlegen“ s. E(a).
— *wšb* „antworten“: arab. *ṯwb* „antworten, zurückkehren“ s. T(b).

W. 𓄡 *ẓ* entspricht semitischem *ẓ* und *ḍ*.

(a) *ẓ* als Entsprechung von semitischem *ẓ*:
— *ẓḥ'* „Flöte“, *ẓḥjw* „Flötenbläser“: arab. *ẓamr* „Flöte“ s. A(b).
— *ẓb* (geschrieben *Pyr.* 1257b: *ẓ'b*) „zerfließen“: arab. *ẓāb*, *jaẓūb* „zerfließen“, akkad. *ẓābu*, Ember, *ZÄS* 51, 112.
— *ẓm'* „vereinigen“: arab. *ẓamal* „hinten aufsitzen“ (Reittier), Brockelmann bei Calice № 779.
— *ẓp* „Mal“ z. B. „zweimal“: arab. *ẓaffa* „Mal“ wörtlich „Herumgehen“, Ember, *ZÄS* 51, 119. *Zp* wird mit dem Zeichen der Tenne geschrieben, vom „Herumgehen“ der dreschenden Tiere.

(b) *ẓ* als Entsprechung von semitisch *ḍ*:
— *ẓ'b* „Schakal“: arab. *ḍi'b*, akkad. *ẓību* s. A(a).
— *šẓp* „empfangen“: arab. *šaḏaf* „erlangen“ s. P(a).

III. Wortliste B

Diese zweite Wortliste enthält Etymologien, die hier eingehender besprochen werden. Es handelt sich teils um schon bekannte Gleichungen, bei denen hier neue Gesichtspunkte aufgedeckt werden, teils um völlig neues Material, worunter man die Erklärung von gut bekannten Wörtern wie *r'* „Mund“, *rn* „Name“, *ns* „Zunge“, *ḫprr* „Skarabaeus“, *mrj* „lieben“, *mr* „Pyramide“ etc. findet.

1. 𓄿𓅱𓊪𓃀 *'ḥw* „Leiden, Schmerz, Kummer, Traurigkeit“ (*Wb.* I, 12).
Seit Dyn. XVIII schreibt man *ihw*. Arabisch أَهْبَة *'abha* (f.) „Traurigkeit, Schmerz“ (tristesse, douleur bei A. de Biberstein-Kazimirski I, 65), von *'ahh*, *ja'uhh* „seufzen“. Ägyptisch vermutlich *'ahh'w* oder später *'ahhō*.

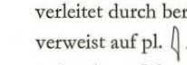
Ein anderes, gleichfalls onomatopoetisches Zeitwort ist arab. *ʾāh, jaʾūh* „seufzen, klagen", آهة *ʾāha* „Seufzen, Klagen" und „Krankheit". Bei den Rešāide, Beduinen am Wüstenrand von Faršūṭ, hörte ich *ʾāhe mustadīme* „chronisches Leiden".

An sich kann *ʾhw* zu arab. *ʾhh* wie auch zu *ʾwh* gehören. Dem Sinne nach, wegen der Bedeutung „Schmerz, Traurigkeit", gebe ich *ʾhh* den Vorzug.

Auch bei onomatopoetischen Bildungen kann ein Zusammenhang bestehen.

2.  „Esel", kopt. ⲉⲓⲱ (S), s. Edel, *ZÄS* 81, 9—11.

Äthiopisch entspricht m. *ʿewāl* „Eselsfüllen" (*pullus: in specie asellus*). A. Spitaler verzeichnet in seiner *Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Maʿlūla* ein *ʿīla* „Jungesel", das hierherzugehören scheint. Zur Vermischung der Begriffe, vgl. arabisch *gaḥš* „Esel" und „Jungesel" (so in Oberägypten, als *daḥš*, dissimiliert für *ǧaḥš*), ferner schilhisch *asnus* „Jungesel, ânon" (E. Destaing, *Étude sur la Tachelḥit sur Sous. Vocabulaire Français-Berbère*, 17: *asnus*, pl. *isnas*), von lat. *asinus* bzw. einer spätlateinischen Form, entsprechend spanisch *asno* (ohne *i*).

Das Wort für „Esel" wurde lange *ʿȝ* gelesen. Ich schlug vor Jahren eine Lesung mit *j* vor, verleitet durch berberisch *a-ǧjul* „Esel" als *ʿ-j-l* bzw. *ʿ-j-ȝ*. Edel hat diesen Irrtum korrigiert und verweist auf pl.  bei W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, 100—101. Als ich vor mehr als 20 Jahren *ʿ-j-ȝ* ansetzte, war diese Schreibung noch unbekannt: Hayes' Buch erschien 1953, daher konnte ich sie nicht kennen.

Ich vermute alt *ʿawāl*:*ʿajāl*, wovon man gut die berberische und äthiopische Form ableiten kann. Bei *jʿȝ* muß man allerdings eine Metathesis annehmen. Koptisch ⲉⲓⲱ scheint auf **jáʿāȝ* zurückzugehen. Die Pluralformen verdienen eine gesonderte Behandlung: ⲉⲟⲟⲩⲉ (S) ist wohl durch Raffung entstanden *jaʿaȝwat* (pl. f.), ⲁⲁⲩ (F) ist aus **jaʿāȝū* entstanden (schematisch **ʿjʿāūȝu*).

Anmerkung: (a) Zu *ʿwl*:**ʿjl* vgl. arab. *ʿunwān* „Adresse", hebr. *ʿinjān* „Angelegenheit", (b) das Verbum „groß sein", das auch mit ⟸ geschrieben wird, hat die Radikale *ʿȝ*:ⲁⲓⲁⲓ d. i. **aʿjiȝ*. —

3.  *ʿfǧ·t* „Kasten" (*Wb.* I, 183).

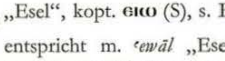
Dieses Wort bezeichnet „Kasten" aus Holz, Stein und Metall, daneben wird es auch von der Kajüte des Sonnenschiffes gebraucht. Ursprünglich ist zweifellos die Bedeutung „Kasten" (aus Holz). Man sieht in den Gräbern des Alten Reiches oft Kasten verschiedener Formen dargestellt. Bei Ti, Saal III, Süd sind die Tischler beim Fertigstellen von Kasten beschäftigt, wie sie zum Aufbewahren der Wäsche dienen. Die großen heißen *ḥn*, die kleinen *ʿfǧ·t*.

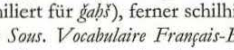
Vermutlich stoße ich auf Widerstand, wenn ich *ʿfǧ·t* (obschon es *f·* ist) mit arabisch *qafaṣ* „Käfig, Kasten" verbinde. Gewiß, die Entsprechung *ʿ*:*q* entspricht nicht der Norm, doch erscheint sie mir nicht unmöglich. Sie findet sich nämlich mehrfach im arabischen Sprachgebiet. Aus Kairo kenne ich *maǧdarš* „ich kann nicht" neben dem häufigeren *maʾdarš*, aus *mā aqdar š.* Bei den Formen *qirs, ǧirš, ʾirš* handelt es sich um ein Fremdwort, aber bei manchen ʿAbbadi konnte ich die Aussprache *q* für *ǧ* beobachten: *jiqanni* „er singt", *qanwa* „Gesang" für *jiǧanni, ǧanwa*. Arabischem *baǧl* „Maultier" entspricht äthiopisch *baqlo*.

Heute ist in Ägypten der *qafaṣ* (Kairo *ʾafaṣ*, Oberägypten *ǧafaṣ*) ein rechteckiger Käfig, aus Palmrippen hergestellt. Daneben baut man bankartige Gestelle als Sitzgelegenheit, über die man eine Matte (*ḥaṣīre*) breitet. Diese Möbel dienen auch als Bett.

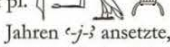
Ich vermute, daß mit *ʿfǧ·t* und arab. *qafaṣ* auch griechisch *κάφα* zusammengehört sowie lateinisch *capsa* und die Sippe ital. *cassa*, span. *caja* (*kaḥa*), portug. *caixa*, franz. *caisse*, deutsch *Kasse*. Bei der Möbelarmut im Altertum liegt es nahe bei einem Wort für „Kasten" an ägyptischen Ursprung zu denken.

Es scheint sich allerdings nicht um ein urverwandtes Wort zu handeln, sondern um eine Entlehnung aus dem Ägyptischen. Hebräisch findet sich talmudisch קַפְצָה *qafṣā*, das gut zur ägyptischen Form paßt und wegen des *ṣ* kaum griechisch sein wird. Aramäisch *qufsā* „Kästchen, Büchse, Dose" (so auch hebr.) paßt zu keilschriftlich *ub-da*.

4.  *ʿgnj* „Aṣfun el-Maṭāʿna" nom. loc. (*JEA* 38, 40).

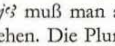
Es ist dies ein Ort, wo Hathor in Gestalt einer Kuh verehrt wurde. Die Hieroglyphe „Rind" hat damit wohl nichts zu tun, da man in diesem Falle eine weibliche Form (etwa *ʿgn·t-j* o. ä.) zu erwarten hätte. Da sie aber auch bei  *ʿgȝ* „eine Art Salbe" steht (*Wb.* I, 236), wird man es phonetisch als Begleitzeichen von *ʿgn*:*ʿgȝ* auffassen.

Vermutlich hat es einmal im Ägyptischen ein Wort *ʿigl* „Kalb" gegeben, wie heute noch im Arabischen. Das habe ich schon vor 20 Jahren vermutet (mein „*Urägyptischer Wortschatz*", Festgabe für H. Junker zum 60. Geburtstag, *Archiv für ägypt. Archäologie* I, 133).

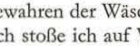
5.  *ʿjn* „Kalkstein" (*Wb.* I, 191).

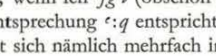
Die Schreibung mit  „Auge" deutet auf die Existenz eines alten Wortes *ʿajn* „Auge" im Ägyptischen, entsprechend arabisch *ʿajn*, hebr. *ʿajin*, akkad. *īnu*, etc. (*Sitz.Ber. Berlin. Ak.* 1912, 960).

In arabischen Texten findet sich eine Bezeichnung des Kalksteins als *ʿajn aš-šams* (A. Siggel, *Arabisch-deutsches Wb. der Stoffe aus den 3 Naturreichen, die in den arab. alchemistischen Handschriften vorkommen*, 84) „helle Art des Kalksteins" was gut zur ägyptischen Definition *ḥḏ nfr n ʿ[j]nw* „feiner weißer Kalkstein" paßt. Näheres ist in meinem Aufsatze über „eine ägyptische und arabische Bezeichnung des Kalksteins" ausgeführt, *OLZ* 1957.

6.  *ʿnn* „sich umwenden, zurückkehren" (MR).

Calice (№ 135) vergleicht *ʿn* — mit éinem *n* — mit arab. *ʿann* „begegnen". Ich kenne *ʿann* in der Bedeutung „sich abwenden" (von = *ʿan*). Diese Gleichung wird nur deshalb wieder aufgenommen, um zu zeigen, daß geschriebenes *ʿn* im Ägyptischen als gesprochenes *ʿann* (also mit *-nn-*) aufzufassen ist. Es liegt k e i n zweiradikaliges Zeitwort vor, wie man annehmen könnte.

7.  *ʿpp* „geflügelte Sonnenscheibe" (*Wb.* I, 180).

Zugrunde liegt *ʿappāp* nomen actoris von *ʿ-p-j* „fliegen" aus semitisch *ʿ-w-p* „fliegen" (siehe Schriftenverzeichnis № 29 und 32). Die gleiche Form ist  „Flügeldrache Apophis", der Feind der Sonne (*Wb.* I, 167). Das Koptische zeigt zwei leicht verschiedene Vokalisierungen. Das Bohairische hat ⲁⲫⲱⲫ „Gigant" (**ʿappāpʿw*), das ṣaʿidische sollte *ⲁⲡⲟⲡ haben, vgl. B ⲁⲭⲱ „Zauberer" (**ḥakkāʾʿw*) gegen S ⲭⲁⲕⲟ (**ḥakkāʾ* aus **ḥakkāʾ*).

Dieses nomen actoris findet sich semitisch (arab. *ṭabbāḫ*, „Koch", *gazzār* „Metzger") und berberisch (tuareg: *a-lĕmmaẓ* „Verschlinger", nefusi *aṣĕššaj* „Maurer").

Die gleiche Basis **marrār* „lieben", **ʿappāp* „fliegen" (von *mrj, ʿpj*) liegt der sogenannten emphatischen Konjugation zugrunde.

8.  *bhn* „fliehen" (*Wb.* I, 467).

Diese Schreibung bestätigt Albrights Etymologie (*ZÄS* 49, 88), der *bh3* „fliehen" durch hebr. *b-h-l* „erschrecken" erklärte. Es gibt auch ein בחלד *bĕhālā* „Schrecken, Bestürzung". Der Wechsel *n:3* deutet auf altes **l*.

Der Ideenverbindung nach handelt es sich bei *bh3:bhn* um eine wilde Flucht, Hals über Kopf, nicht um ein planmäßiges Sich-Absetzen vom Feinde.

9.  *bḫḫw* „Feuer, Gluthauch" (aus dem Munde), *Wb.* I. 471.

Arabisch *baḫḫ, jabuḫḫ* „rieseln" (vom Regen), „Gift spritzen" (von der Schlange). E. Panetta, *L'Arabo parlato a Bengazi* (Rom 1943) verzeichnet *baḫbaḫ* „piovigginare" (S. 233). Ich kenne aus Ägypten die Bezeichnung *baḫḫāḫ* „Giftspeier" für die Schlange, die in den Beschwörungen der Schlangenbeschwörer vorkommt.

10.  **ǩ* „Strick" (aus der Hieroglyphe erschlossen), zum Anbinden von Tieren.

Arabisch *wakā, jakī* „zubinden" (einen Schlauch), *wikā3* „Lederriemen des Schlauches". Ein mögliches Verbalnomen wäre **kija·t* (vgl. *walad* „gebären", *lida·t*, etc.), was gut **ǩija·t* oder **ǩi·t* ergeben konnte.

11.  *-ǩn* „ihr, euer, euch", kopt. **ⲧⲏ, ⲧⲏⲟⲩ** (S).

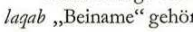
Assyr.-babyl. *-kunu* zeigt, daß *u* koptischem **ⲏ** entspricht. Es wird etwa **-čunu* gelautet haben. Für *-sn* „sie, ihr" (3. pers. pl.) erwartet man koptisch ***ⲥⲏⲟⲩ**. Statt dessen findet sich nur verkürzt **ⲥⲟⲩ** (in einigen Ausdrücken) und die Neubildung **-ⲟⲩ**.

Die traditionelle Aussprache von **ⲟⲏⲏⲟⲩ** (B) ist *tanu, tänu* (mein Freund Bisṭauros Yoagīm in Zeinīya Gubli bei Luxor). Das beweist, daß **ⲏ** hier einen alten u-Laut repräsentiert.

12.  *čn·t* „Unterschied, difference, distinction".

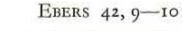
Arabisch *kunja·t* (modern *kunja*) ist der „Beiname" (z.B. *Abū Aḥmad* „Vater des Ahmed" für einen Mann, der z.B. *ʿAlī* heißt). *Čnj* heißt „unterscheiden": arab. *kanā, jaknū*. Wohl hat *ku* über *k³u ću* ergeben.

Anmerkung: Zu überlegen wäre, ob nicht auch *nḫb·t* „Titulatur" (des Königs) zu arab. *laqab* „Beiname" gehört. Im Ortsnamen *Nḫb* war sicherlich *Lḫb* zu lesen, vgl. modern *Elkāb*.

13.  *čnw* „jeder", einmal AR auch  *črw* „jeder" (*Wb.* V, 37.)

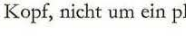
Sethe verglich arab. *kull* „jeder". Zu klären ist das *-w* am Ende. Auch hier sieht man die Palatalisierung von *ku* über *k³u* zu *ću*. Koptisch als **ⲧⲏⲣ** erhalten (**ⲧⲏⲓⲣⲟⲗⲓⲏ** „alljährlich", B), **ⲧⲏ-** (S). Wie bei *-ćn* „euer" ist hier Entpalatalisierung eingetreten (etwa *ćul, t³ul* zu *tul* oder B *ćun, t³un* zu *tun, ten*), vgl. amerikanisch-englisch (in manchen Aussprachen) *du, duti* (geschrieben *due, duty*), wo der Engländer normalerweise *dju, djuti* sagt.

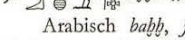
14.  *dbdb* „klopfen" (vom Herzen) *Wb.* IV, 442.

Ebers 42, 9—10:  *jw jb-f jr-f dbdb* „indem sein Herz pocht". Offensichtlich onomatopoetisch. Arabisch *dabdab* heißt „kriechen" und „trampeln", *dabdāb* „Trommel". Äthiopisch *dabdába* „inquietus fuit, inquietudine consumtus est".

Nicht unmittelbar damit zusammenhängt *d-b-b*: arab. *dabb* „langsam gehen, kriechen", *dabbāb* „Vierfüßler", *dābba* „Lasttier, langsam gehendes Tier". Im Soqoṭri heißt *deboheh* „Trommel" pl. *deboib*.

Den Ausgang bildet die Vorstellung des Trampelns oder Klopfens, aus der sich dann die des Trommelns (arab.) und Beunruhigtseins (äthiop.) ergibt.

15.  *djbj-w* „wolves, jackals, hyenas" (Budge, *Dictionary*, 868).

Es handelt sich offensichtlich um eine Variante zu  *ẓ³b* „Schakal", arab. *ḏi³b*, hebr. זְאֵב, aram. *dīḇ*, akkad. *ẓību*, s. Erman bei Calice N° 290.

Aus einer Ausgangsform *ḏi³b* lassen sich zwei ägyptische Formen ableiten:

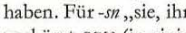
— **ẓi³b* als die normal gebrauchte Form,

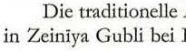
— **di³b* als Variante, obiger Schreibung entsprechend.

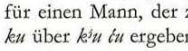
Entsprechend der Entwicklung von *ka³m* „Garten" zu kopt. **ϣⲱⲙ** wird man bei **di³b* folgende Entwicklung ansetzen:

— sg. **di³b* über **di³ᵉb*, koptisch ***ϯⲃ**.

— pl. **di³b-ū* über **di³b-u*, **dēb-u*, koptisch ***ⲧⲁⲓⲃ**.

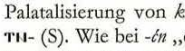
16. Einer Form **dib* entspricht bei de Buck, *Coffin Texts* I, Spell 67, I, 289. Vgl. auch Pyr. 659 b  *ẓb* ohne *³*.

Daß das auslautende *-b* im Singular entstimmt wurde, sieht man aus der ptolemäischen Verwendung der Hieroglyphe  für **ⲥⲟⲛ** „Mal" (Junker, *Grammatik der Dendera-Texte*, § 5 und 24).

17.  *gbgb* „zerhacken", *gbgbjj·t* (S) „Stücke, Splitter".

Im Bericht über die Schlacht Thutmosis III. (um 1460 v.Chr.) bei Megiddo heißt es *jw-sn ḥr jfd m gbgbj·t r Mktj* „da fliehen sie aufgelöst (o. ä.) nach Megiddo" (*Urk.* IV, 657). Koptisch **ⲟⲩⲃⲱⲃ** „Stücke, Splitter" (von Holz). —

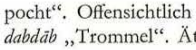
Gbgb ist eine Reduplikation von *gb*, vgl. arab. *gabb, jagubb* „abschneiden, entmannen, überwinden", was lautlich und sinngemäß gut paßt.

18.  *gḥs* „Gazelle" (AR), kopt. **ⲟⲩⲁϩⲥⲉ** f. „Dorkas-Gazelle".

Hommel verglich arabisch *gaḥš* „Eselfüllen" (*ZDMG* 53, 347). Nun hat aber *gaḥš* daneben noch andere Bedeutungen und zwar (a) Eselsfüllen, (b) Füllen, (c) „Esel", (d) übertragen „Tier, Esel" und (e) „Gazelle". Diese letzte Bedeutung paßt zur ägyptischen.

Man wird ägyptisch **gaḥsat* ansetzen dürfen.

Eine andere Vokalisation zeigt koptisch **ⲟϩⲥⲉ** f. (S).

19.  *gmḥ* „erblicken, sehen" (seit MR), *gmḥ* „Auge" (*Wb.* V, 170).

Erman verglich arab. *gaḥim* „scharf blicken" (*ZDMG* 85, 36) was Calice bezweifelt, da *g-ḥ-m* eigentlich „brennen" bedeutet.

Ich glaube trotzdem, daß die Gleichung aufrechtzuerhalten ist, denn es bedeutet *gaḥam* sowohl „anzünden" (Feuer) wie es auch „die Augen weit aufreißen, die Augen auf einen Punkt

heften" heißt. *Gaḥma* ist ein „heftiges Feuer" sowie das „Auge", besonders das „Auge eines Löwen". Ernst Osiander verzeichnet in einem Aufsatz „Über einige dem jamanischen (ḥimjarischen) Dialekt angehörige Wörter" (*ZDMG* 14, 557—561) aus arabischen Lexikographen neben *ṣunnāra* „Ohr", *šuntar* „Finger", *ẓubb* „Bart" etc. auch *gaḥma* „Auge" als ḥimjarisches Wort.

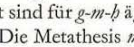
Grammatisch ist *gaḥma* natürlich ein f. Partizip, ursprünglich **gāḥima* die „Sehende" (scil. *ʿain* f.) oder die „Brennende" (scil. *nār* f.).

20.  *gmḥ·t* „Docht" (der Lampe, Kerze, Fackel o. ä.), MR (*Wb.* V, 171).

Schon von Albright zu *gaḥam* „brennen" gestellt (*AJSL* 34, 251), was Calice nicht gelten lassen will (N° 883), weil er die Bedeutung „Locke" für das Ursprüngliche hält.

Richtig ist umgekehrt, daß die Bedeutung „Locke" sekundär ist. Vermutlich lag eine Vokalisation **gamḥa·t* vor (gerafftes Partizip).

Damit sind für *g-m-ḥ* ägyptisch und arabisch beide Bedeutungen „erblicken" und „brennen" gesichert. Die Metathesis *mḥ*:*ḥm* macht daher kaum eine Schwierigkeit.

21.  *gnḥ* „Flügel" (gr.), (*Wb.* V, 176).

Der Zusammenhang mit arabisch *ganāḥ* „Flügel" ist unverkennbar. Zu diesem *ganāḥ* gehört anderseits auch das schon alt belegte *ǵnḥ* „Flügel", das koptisch als ⲧⲏϩ (S) vorliegt, über *dnḥ*.

Hier liegt der seltene Fall vor, daß ein Skelett koptisch in zwei Formen — mit und ohne Entpalatalisation — vorliegt. Während ⲧⲏϩ wohl auf ein **dunḥo*, älter **ǵunḥaw*, zurückgehen wird, entspricht *ǵnḥ* genau arabischem *ganāḥ* : ϫⲏⲁϩ (S), ⲟⲩⲏⲁϩ (B) „Arm" pl. ϫⲏⲁⲩϩ aus **ganāḥ*, pl. **ganāḥū* (MR).

23.  *ǧ·t* „Ewigkeit",  *ǧ·t* „Totenstiftung".

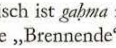
Calice vergleicht damit akkad. *ṣātu* „ferne Zukunft", richtig *umi ṣāti* „Tage des Ausganges", von *waṣā* (N° 931). Sethe leitete *ǧ·t* „Ewigkeit" von *wǧj* ab (*ZÄS* 62, 61), „doch wäre" wie Calice hinzufügt, „eine Grundbedeutung ‚Ausgang' für das ägyptische Wort schwer zu konstruieren".

Es hat mich immer interessiert, wie ein so komplizierter Begriff „Totenstiftung" durch ein kurzes Wort mit nur einem Stammeskonsonanten wiedergegeben werden konnte. Es handelt, sich, wie Sethe richtig vermutet hat, um semitisch *w-ṣ-j* : hebr. *ṣiwwe* „anordnen, befehlen, beauftragen, bestellen" (*ṣ-w-j* für *w-ṣ-j*), *ṣiwwūj* „Befehl", arab. *waṣṣā* „hinterlassen, vermachen, als Testamentsvollstrecker, Vormund, Beauftragten einsetzen, empfehlen", *waṣīja* „Empfehlung, Vermächtnis, Testament", *waṣīj* „Vormund, Testamentsvollstrecker, Beauftragter". Die arabischen Radikale sind *w-ṣ-j*.

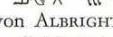
Das Verbalnomen von *w-ǧ-j* lautet regelmäßig **ǧit*, für **ǧija·t*, vgl. semitische Formen wie *lida·t* „Geburt" von *walad* „gebären" (arab.). Budge behauptet zwar bei der Erklärung von Champollions Entzifferung der Hieroglyphenschrift „Coptic again showed that one of the old Egyptian words for ‚ever, age, eternity' was *Djet*" (*The Rosetta Stone*, London 1955, 6) aber tatsächlich ist die koptische Form unbekannt und *Djet* existiert nicht.

Ǧ·t war die „Bestimmung" im Sinne von „das Bestimmte", d. h. das für den Unterhalt des Grabes „bestimmte" Gut oder das dem Toten „bestimmte" Schicksal im Jenseits, in der Ewigkeit.

Diese Etymologie erklärt, warum als „Ewigkeit" nie retrospektiv von der anfänglichen Urzeit (arab. *ʒazal* und *ʒazalīja*) gebraucht wird, sondern stets nur von der zukünftigen Ewigkeit. Hierzu vergleiche man die Bemerkungen von ʿAbd el-Moḥsen Bakir, *Nḥḥ and ḏ·t reconsidered*, *JEA* 1953, 110—111 gegen Thausings Aufsatz in *Mélanges Maspéro* I, 35.

24.  *ǧs-f* „er selbst", d. h. „seine Person" (*Wb.* V, 607).

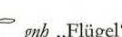
Ich verglich arabisch *guṯṯa* f. „Körper" bzw. eine männliche Form. Das erklärte die Palatalisation von *gu* zu *ǧu*. Vgl. Die ägyptischen Ausdrücke für „selbst", Museon 46 (1953) 41—44.

25.  *ḫ3·t-j* „Herz", kopt. ϩⲓⲧ (S).

Die Formen dieses Wortes sind höchst interessant. Der Plural lautet ϩⲉⲧⲟ (AA$_2$), ϩⲉϯ (F), Crum, *Dictionary* 714. Mit Suffixen lautet die Form aber ϩⲧⲏ- (status pronominalis), (s. Till, *Koptische Grammatik* § 188). Das ⲏ von ϩⲧⲏ entspricht dem Vokal der semitischen Nisbe-Bildungen (*ʿarab-ī* „arabisch", *hind-ī* „indisch").

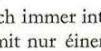
Wie sind aber die Formen S **ḥate* : *ḫ3t-j-ū* und S ϩⲧⲏⲧ *ḫ3·t-j-ū* „ihr Herz" (für *ḫ3·t-j-sn*) zu erklären? **Ḥate* besteht aus drei Elementen: *ḫ3·t*, der Nisbe-Endung *ī* und der pronom. Pluralendung *-ū*. Bei *ḥtēw* wird man vier Elemente vermuten: *ḫ3·t*, *ī*, die Nominalendung (wohl *u*) und die Endung *-ū* (3. pers. pl.).

Es ist das dieselbe Noninalendung, die bei Wörtern wie *Ḥnzw*, *Mnčw*, *Jwnw*, *wdḥw* etc. ausgeschrieben erscheint, wenn sie auf einen Vokal folgte (**Mančaw* o. ä.).

26.  „er selbst", wörtlich „seine Glieder", kopt. ϩⲱⲱ-ⲥ (S).

Dieses Beispiel habe ich als Beweis der Pluralendung *-ū* (ohne konsonantisches *w*) angeführt (*ZDMG* 1955, 261—270). In der Tat erklärt sich koptisch ϩⲱⲱⲟⲩ nur als **ḥaʿūf*, aber nie aus **ḥaʿwef* oder **ʿḥrōwef*. Als Sinnparallele habe ich bedja *e-bijē-s* „seine Glieder", d. h. „er selbst" angeführt (E. M. Roper, *Tu-Bedauie*, 166: *batū-k i-biyē-k saktiyi* „you (f.) yourself did it").

Die ägyptische Pluralendung *-ū* entspricht der semitischen Endung, die beim Nomen nur in Verschmelzung mit den Kasusendungen vorkommt (siehe meine „*Deklination des Arabischen*", *Rivista degli Studi Orientali*, Roma 1953, XXVIII, 71—78).

27.  *ḥjm·t* „Frau" (seit AR).

Daß *ḥjm·t* zu lesen ist und nicht einfach *ḥm·t* (*Wb*, Grammatiken etc.) sieht man aus koptisch [ⲥ]ϩⲓⲙⲓ [*ϫ·t]*ḥjm·t*, pl. ϩⲓⲟⲙⲓ (S), wonach **ḥ[j]ōmʷt*, pl. **ḥjom[w]ʷe[t]* anzusetzen ist.

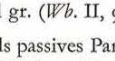
Vergleichungsvorschläge stammen von Ember (akkad. *rēmu*, arab. *raḥim*, hebr. *raḥam* „Mutterleib, Gebärmutter", *ZÄS* 49, 90) und Albright (hebr. *jāḥam* „brünstig werden", arab. *wiḥām* „Brunst", *Rec. des Trav.* 40, 71).

Ich vermute einen Zusammenhang mit sem. *ḥ-l-m*: arab. *ḥalama* „Zitze", in Kamšūš im Delta *ḥalūmi*, pl. *ḥalūmat* (H. A. Winkler, *Ägyptische Volkskunde*, Stuttgart 1936, 377). Damit hängt wohl *ḥalab* „melken" zusammen, *ḥalīb* „frische Milch", *ḥalūb* „milchspendende Kamelstute". Vermutlich liegt *ḥalūm-at* als passives Partizip vor (arab. *rasūl* „Gesandter", *ʒalūka* „Brief" etc.), vgl. lat. femina die „Säugende". Diese Deutung von *ḥjm·t* als „milchspendend" oder „säugend" (f.) würde auch erklären, daß damit auch Tierweibchen bezeichnet werden, z. B. Kühe, Eselinnen, Schafe (Junker, *Giza* V, 78 und Abb. 119). Es gibt außerdem ein Wort *ḥjm·t* „Uterus", das sicherlich hierher gehört. Eine Vertauschung von Körperteilnamen läßt

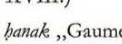
sich oft beobachten. WINKLER (*Volkskunde* S. 394) sagt hierzu: „Manche Wörter haften nicht an einer Körpergegend, nicht an einem festgegrenzten Teil dieser Gegend. Sie wandern dann in einem engen Gebiet." So heißt *ṣarṣūr* bald „Ohrläppchen", bald der „vorspringende Knorpel der Ohrmuschel vor dem Gehörgang", der „mittlere Teil der Ohrmuschel", der „Knochen hinter dem Ohr", dann der „Muskel, der von diesem Knochen zum Hals hinunterführt". *Ḥanak* ist je nach dem Ort „Kinn", „Kinnlade", „Mund", „Gaumen" und „Zäpfchen".

Man kann denken, daß „Euter" (z.B. der Kuh) die Bedeutung „Uterus" übernehmen konnte. Daß es sich um ein völlig anderes Wort handelt, d.h. mit *ḥjm·t* „Frau" überhaupt nichts zu tun hat, erscheint mir persönlich unwahrscheinlich.

Es seien zum Schluß die drei Vorschläge gegeneinander abgewogen. Die Verbindung mit *raḥim*, *rāḥām* erscheint logisch möglich, doch kann ich einen Bedeutungszusammenhang nicht belegen. Der Vorschlag setzt eine Metathesis voraus (*rḥm*:*ḥrm*) und Übergang von *r* in *j*, was in dieser Position unbelegt ist. Bei ⲫⲓⲏ (B) „Sproß" und ⲭⲓⲏ „Weg" liegen die Verhältnisse anders (*prj-j·t*, *ḥrj-j·t*). — Bei *wḥm* ist eine Metathesis und Übergang von *w* in *j* anzunehmen. Beides ist zulässig. Dafür ist die Bedeutung „Uterus" schwer unterzubringen. Die häufigste Bedeutung von arab. *waḥim* ist „Gelüste haben" (von der Schwangeren gesagt), *waḥam* „Gelüst", *waḥma* „gelüstend" (Schwangere). — Die Vergleichszahlen sind für *rḥm*:*ḥjm·t* 01, für *wḥm*:*ḥjm·t* 02 und für *ḥlm*:*ḥjm·t* 13, weil (a) die Bedeutung der „Frau" als „milchspendend" durch lateinisch *femina* gegeben ist und dann, (b) weil der Wechsel ⲟ : ⲓ im Koptischen auf **ū* deutet und (c) die Lautfolge **lu* (wie bei *lubb*:*jb* „Herz") ägyptisch als **jū* vorkommt.

28.  [1]) *ḥmʒg* „umwickeln", spät und gr. (*Wb.* II, 94).

Arabisch *ḥamlag* „drehen" (einen Strick). Als passives Partizip möchte ich *ḥmʒčč* „Art Seil" in den Pyramidentexten (*Wb.* III, 95) von einem Verbum **ḥamlak*: **ḥamʒač* fassen: „Gedrehter" (scil. Strick o. ä.), im Gegensatz zu einem Riemen oder Band. — Die hieroglyphische Schreibung von *ḥmʒg* kann auf einer alten Vorlage beruhen. Bei  hätte man mit einem Wechsel *ḥmʒg*:**ḥmʒk* zu rechnen.

29.  *ḥngg* „Kehle, Schlund" (Dyn. XVIII.)

CALICE zitiert arab. *ḥanaq* „erwürgen" und *ḥanak* „Gaumen" unter Hinweis auf REINISCH, *Bilin-Wörterbuch* S. 332. Beide Vorschläge befriedigen wenig (Kennzahl 10).

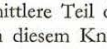
THAUSING betrachtet *ḥngg* „jubeln" als Weiterbildung von *ngg* „Verbum vom Schreien des Falken gebraucht". Ich denke, man soll *ḥngg* „Kehle" und *ḥngg* „jubeln" nicht trennen. *Ḥngg* heißt wohl „trillern" (arab. *ǧaǧraṭ*), was heute noch in Ägypten üblich ist. Die Frauen trillern bei Hochzeiten oder beim Osterfest in der Kirche.

Ich denke an arab. *ḥangara* „Kehle" und *ḥangūd* „Kehle". Interessant ist auch *ʿungūg* „langhalsig" pl. *ʿanāgīg* (vom Pferd, Kamel), schon in der alten Poesie belegt (Gedicht des ʿABDALLAH IBN AZ-ZIBʿARI über die Schlacht vom Berge Uḥud, NOELDECKE, *Delectus veterum carminum arabicorum*, 69, 4). Hier liegt wohl eine Beeinflussung von *ʿunq* „Hals" vor. Nur kabylisch (Algerien) kann ich *aʿnqiq*, pl. *iʿnqiqĕn* „cou (surtout de la volaille et des oiseaux), cou long et mince" belegen (G. HUYGHE, *Qamus Qbaili-Rumi*, 87). Die arabische Grundform müßte **ʿanqīq* lauten.

In der semitischen Sprache der Insel Soqoṭra gibt es ein *ḥangigoh* „Loch", pl. *ḥangeg*. LESLAU stellt es zu hebr. *ḥāqaq* „eingravieren, aushöhlen", arab. *ḥaqq* „Gesetz" (loi, gravée dans

[1]) Genaue Hieroglyphe nicht verfügbar.

la pierre). Diese Etymologien haben mich nicht überzeugt. Dagegen halte ich es für möglich, daß *ḥangigoh* etwas mit unserem *ḥngg* „Schlund" zu tun hat.

30.  *ḥw·t* „Haus" (seit AR).

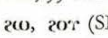
Die Hieroglyphe  hommt schon vorgeschichtlich vor: *ḥw·t* „großes Haus, Tempel" (SCHARFF, *Archäologische Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift*, 1941, 18). Dort wird ausgeführt, daß die Schriftzeichen für Häuser rechteckige Grundrisse zeigen, die Hieroglyphen für Siedlungen jedoch runde oder langrunde.

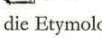
Ḥw·t stelle ich zu arabisch *ḥ-w-j*: *ḥawā, jaḥwī* „umfassen, einschließen, enthalten, sammeln", *ḥawīj* „kleiner Teich, Bassin", in Jemen heißt jetzt *ḥawīje* „kleiner Hof" (E. ROSSI, *L'Arabo parlato a Ṣanʿa'*, Roma 1939, 202 „piccolo cortile").

Ägyptisch scheint **ḥāwi·t* (Partizip) vorzuliegen, entsprechend arabisch *ḥāwij-at* „umschließend". Dieselbe Idee liegt vor bei *jnḥ* „umfassen" und ⲟⲓⲙ „Hof, Einfassung", arabisch *ḥāʾiṭ, ḥaiṭ* (modern *ḥeṭ*) „Mauer", wörtlich „Umfassung". Das *w* wird in der Ableitung *Ḥw·t-j* „Hausmann" (nom. pr. m.) geschrieben, s. RANKE, *Personennamen* I, 235). Man wird etwa **Ḥauti* gesprochen haben (MR).

Verkürzt liegt das Wort als *ḥat* im Namen der Göttin Hathor vor:  *Ḥw·t-Ḥr-*, B ϩⲁⲟⲱⲣ im Monatsnamen, arab. هاتور *Hātūr*. Sie wurde im dritten unterägyptischen Gau als Hauptgottheit verehrt. Vorher war Horus der wichtigste Gott dort gewesen. SETHE erklärt ihren Namen als „Haus des Horus", als „poetisches Bild", weil sie „als Mutter" dieses Gottes an ihm Ammendienste ausübt (*Urgeschichte* § 67). Die ursprüngliche Bedeutung von *ḥāwi·t* als die „Umfassende" paßt gut zu einer Frau, die sich mütterlich um den Horusknaben bemüht, so daß wir den Umweg über die Bedeutung „Haus" gar nicht nötig haben.

Daß die Verbindung **-ij-at* (und ähnlich) in **-it* übergegangen ist, sieht man aus Formen wie ⲙⲉⲣⲓⲧ „geliebt, Liebling", pl. ⲙⲉⲣⲁⲧⲉ (S), *mrj·t-j* (gesprochen etwa **mirjītī*, dann **mirritī*). Es ist also richtig *ḥw·t* (nicht etwa *ḥwj·t*) zu umschreiben, wie es bereits teilweise geschieht (JUNKER, *Giza* IX, 33 und 198 „Gut, Hof").

Koptisch ϩⲱ, ϩⲟⲩ· (SB) ist der Ortsname  Diospolis parva, heute هوّ , was nicht *Hūw*, sondern *Hĕww* (*Hīww*) gesprochen wird. Die Ableitung هوّى „aus Hiww" wird dagegen *Hūwi* ausgesprochen, z.B. *Šeḫ Salīm el-Hūwi* (H. A. WINKLER, *Die reitenden Geister der Toten*, 28 und 81).

31.  *ḫʒʿ* „werfen, verlassen" und „hinlegen" (seit AR):

EMBER hat die Etymologie gefunden: arab. *ḫalaʿ* „ausziehen" (z.B. ein Kleid), „weglegen" und „verstoßen" (Frau), *Studies* § 3 c. 22.

Hier soll ein Argument für die Richtigkeit dieser Gleichung beigebracht werden. Die Folge *ḫʿ* erscheint später bereits neuägyptisch zu *kʿ* dissimiliert, so daß das Verbum koptisch ⲕⲱ (S), ϫⲱ (B) lautet. Es liegt also ein Übergang von *ḫʒʿ* in *kʒʿ* vor. Dieser Übergang spiegelt sich nicht immer in der Schrift. Wie JUNKER gezeigt hat, ist ptol. *ḫʒʿ* als *kʒʿ* zu lesen:

jnj-f n-t kk-w qrqr r qʒj·t kʒʿ -f kʒ-w qʒ-j

„Er bringt dir das *kkw*, indem es zu dem Acker eilt, es legt Speisen nieder, aufgehäuft (für deinen Ka)."

Hier sichert die Alliteration (Stabreim) die Aussprache (*Grammatik der Dendaratexte* § 34, 3). Daß *q* und *k* wechseln, ist in unserem Falle ohne Belang, da bei den obengenannten Wörtern koptisch ⲕ (S) steht. *Kkw* wird die „dunkle Erde", den „schwarzen Nilschlamm" bezeichnen, vgl. *kkw* „Finsternis, Dunkelheit".

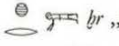
Diese Dissimilation hat eine Parallele. *Ḥfꜥ* „packen" gehört zu *kfꜥ* „erbeuten", Dyn. XVIII, und *ḥftꜥ* „Pfeilbündel" erscheint seit dem Mittleren Reich als *kftꜥ*. Koptisch ⲕⲱⲱⲫⲉ heißt „zwingen".

Auf semitischer Seite wurde *ḫlꜥ* anscheinend in *qlꜥ* dissimiliert: arab. *qalaꜥ* „ausreißen" (Wurzel, Zahn), „ablegen" (Kleider), „entlassen" (Frau), hebr. *qālaꜥ* „schleudern", aram. *qallāꜥā* „Schleuder", arab. *miqlaꜥ*, äthiop. *maqlēꜥ*. Diese Bedeutungen passen gut zu *ḫ³ꜥ* m. „Wurfmaschine", die ja nichts als eine große „Schleuder" darstellt.

Anmerkung: Das *l* ist erhalten in Kopt. ϩⲱⲗⲉ aus **ḫālēꜥ* „ausreißen" (S).

31b.  *ḫnš* „stinken", med. (*Wb.* III, 301)

Koptisch ϩⲛⲓϣ (S), ϩⲛⲁϣ (A) „stinken". Arabisch *ḫaniẓ* „stinken". Entwicklung wohl **ḫnẓ:ḫns* und dann *ḫnš*, wohl unter dem Einfluß des damals schon etwas i-haltigen *ḫ'š*. Es wäre das das früheste Anzeichen für die Differenzierung des *ḫ* in zwei Laute (koptisch ϧ:ϩ:ϩ und ϫ).

32.  *ḫr* „fallen".

Ember verglich arab. *ḫarr* (*ZÄS* 49, 94), das aber nicht einfach „fallen" bedeutet, sondern (a) sich niederwerfen (vor jemandem, *li*) und (b) „angreifen" (jemanden, *ʿalā*). Die Grundbedeutung „fallen" oder „sich stürzen" liegt aber deutlich zutage.

Ich denke, auch ägyptisch hat man **ḫarr* anzusetzen.

33.  *ḫms* „Ähre", Tb (*WB* III, 367).

Koptisch ϩⲙⲥ (S), ϧⲉⲙⲥ (B). Arabisch heißt die Ähre *maẓḥ*, daher wohl auch ägypt. alt **ḫmẓ*. Metathesis wie bei *msḥ:ḫms* „Krokodil" (alt *mẓḥ*).

34.  *ḫprr* „scarabaeus sacer" (*Pyr.* 697).

Die semitischen Formen (arab. *ḫunfusāʾ*, syr. *ḥarpuštā* „Käfer" *ZÄS* 50, 88) liegen lautlich zu weit ab (Calice N° 743).

Ich denke an einen Zusammenhang mit arab. *ʿafīra* „Mistkäfer" („scarabée qui roule un crottin devant lui", A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris 1860, II, 298). Das Skelett *ʿ-f-r* bezieht sich auf den rötlichen Staub; das Arabische kennt:

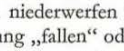
ʿafir „staubig, aschfarbig sein, in den Staub rollen",
ʿaffar „in den Staub werfen",
ʿafar „Staub" pl. *aʿfār*,
ʿufra „Staubfarbe",
aʿfar „rötlich weiß", f. *ʿafrāʾ*, pl. *ʿufr*,
jaʿfūr „rötlicher Sand, Gazelle, Teil der Nacht".

Der Wechsel des ersten Radikals (*ʿ:ḫ*) deutet auf eine zumindest lokale Aussprache des als *ġ* (*ġ* wie in berlinisch *Ooge*) im Ägyptischen. Man vergleiche die Fälle *sbꜥ:sfḫ* „sieben" und *wsꜥ:wsḫ* „weit sein". Die Entstimmung des *ġ* in *ḫ* wird vor dem *p* erfolgt sein, wahrscheinlich im Imperfektstamm (Struktur *jˇḫpˇr* aus *jˇġpˇr*, wie heute arab. *jiḥsil* „er wäscht" für *jiġsil*, *jiktil* „er schlägt, tötet" für *jigtil*, Luxor). Von diesem Imperfekt *jˇḫpˇr* bildete man dann ein neues Zeitwort *ḫ-p-r*, von dem *ḫ-p-r-r* abgeleitet ist.

Diese Entwicklung läßt sich im Arabischen belegen. So heißt in Oberägypten (Luxor, Qenā, Faršūṭ etc.) *katal* „er hat geschlagen, getötet", obwohl man lautgesetzlich *gatal* zu erwarten hätte (aus klassisch-arabischem *qatal*). Die Form *katal* ist vom Imperfektstamm abgeleitet (*jiktil* für *jigtil*). Ebenso heißt es dort *naḍġa* „Kautabak" statt *maḍġa*. Auch hier liegt kein spontaner Übergang von *m* in *n* vor, sondern *naḍġa* ist nach Analogie von *jumḍuġ* „er kaut" (aus *jumḍuġ* mit Assimilation) gebildet.

Die Nominalformen von *ḫprr* und *ʿafīra* sind verschieden. *Ḫprr* ist später als *ḫprj* belegt,  „Sonnengott als Käfer" (*Wb.* III, 267), ab Dyn. 18, und liegt altkoptisch in den Schreibungen ϧⲫⲣⲣⲓ und ϧⲫⲟⲣⲣⲓⲥ vor (K. Fr. W. Schmidt, *AAW* Göttingen 196, 1934, 177). Edel vokalisiert die Form als *ḫˇpārˇr* (*Altäg. Grammatik* § 222). Die Wiederholung des dritten Radikals bezeichnet im Ägyptischen (a) ein passives Partizip, wie *wšš* „gemästet", (b) ein nomen instrumenti, wie *ḫ³ꜥ* „Schleuder" und (c) andere Formen wie *pꜣꜣꜣ* „Pavian", *ḫgrr* ein bestimmtes Tier, *ḫwrr* Name eines göttlichen Kalbes. Diese Form kommt oft bei Personennamen vor (*Nfrr*, *Wnšš* etc.).

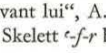
Ein Zusammenhang mit deutsch „Käfer" (althochdeutsch *chĕvaro*, englisch *chafer*) liegt nicht vor. Diese Wörter gehören zu „Kiefer" und bedeuten soviel wie „Nager" (Fr. Kluge, *Etymol. Wb. der dt. Sprache*, 1934, 273).

35.  *ḫpꜣ* „Nabel", schon *Pyr.* als *špꜣ*.

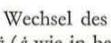
Ember verglich äthiop. *ḥĕnbĕrt* „Nabel" (*Studies* § 3b, 39). Da aber die koptischen Formen ϩⲁⲛⲉ (S), ϧⲉⲙⲡⲓ (B) ein *l* zeigen, wird man ein solches auch bei den semitischen Formen erwarten. Das Konsonantenskelett war ägyptisch ursprünglich **ḫ-p-l* oder (nach dem Koptischen zu schließen) **ḫ-l-p*.

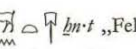
Ich denke an semitisch *ḫ-l-p* bzw. *ḫ-l-f*, dem eine Bedeutung „verbinden" innewohnt. Der Nabel und die Nabelschnur sind ja die „Verbindung" des Kindes mit der Mutter.

Arabisch heißt *ḥilf* „Bündnis", *ḥalīf* „Bundesgenosse, Alliierter" pl. *ḥulafāʾ*, *ḥilf* „Bündnis, Vertrag" und *ḥalaf* „Schwur". Im Argobba, einer semitischen Sprache Abessiniens, heißt der „Nabel" *hulufo* (M. Cohen, *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, Paris 1939, p. 413 nd 419). Damit könnte *ḫpꜣ* vielleicht zusammenhängen.

36.  *ḫmm* „heiß" sein, schon *Pyr.* als *šmm*.

Die Zusammenstellung mit semitisch *ḥ-m-m* ist schon den Ägyptologen des vorigen Jahrhunderts aufgefallen.

Diese Gleichung sei hier nochmals betrachtet, weil das Pseudopartizip ϩⲙⲓ (S), ϧⲙⲓ (B) arabisch formal **ḫumma* (plus *j-*) entspricht. *Ḫumma* heißt dort „er hat Fieber". Hier kann man dreierlei beobachten: die Aufgabe der Doppelung, Eintreten der Ersatzdehnung und Übergang der Gruppe **ḫu* in **ḫu* o. ä. Das hat sein Gegenstück in  „Ägypten", eigentlich die „Schwarze" (scil. Erde), heute bei den Kopten von Zeinīya und Negāde Kāmi gesprochen (nicht *Kīmi*!), was auf einen alten *u*-Laut deutet. Man wird ⲕⲏⲙⲓ (S) *Kōme* und ϫⲏⲙⲓ (B) *Kōmi* ansetzen.

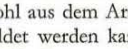
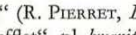
37.  *ḥn·t* „Fell, Schlauch" (AR),  *ḥn* „Zelt".

Ḥn·t wurde von EMBER zu hebr. *ḥemaṭ* gestellt (*Festschrift Paul Haupt, Partial Assimilation in Old Egyptian* § 6, 1), das auf eine Nominalform **ḥimt* zurückgeht. In diesem Falle wäre das *·t* von *ḥn·t* stammhaft, so daß eigentlich *ḥnt* zu schreiben wäre. Arabisch entspricht *ḥamīt* „kleiner Wasserschlauch" oder „Wasserschlauch ohne Haare". CALICE hält jedoch am Zusammenhang mit *ḥn* „Zelt" (auch der Beduinen), s. L(a) fest, das ALBRIGHT mit hebr. *ḥānā* „zelten" verglichen hat.

Hierher gehört anscheinend auch hebr. *ḥānūṯ* „Geschäftsladen", pl. *ḥănujjōṯ*, *ḥănwānī* „Krämer" (talmudisch) und arabisch *ḥānūt* „Weinschenke" pl. *ḥawānūt*, sg. auch *ḥānāt* und *ḥānija*. In manchen Gebieten bedeutet *ḥānūt* jedoch den Geschäftsladen ganz allgemein, z.B. in Nordafrika und Syrien. Das Armenische hat *ḥanutʿ* entlehnt (HÜBSCHMANN, *Die semitischen Lehnwörter im Altarmenischen*, *ZDMG* 46, 38). Äthiopisch *ḥanōt* „taberna, macellum, caupona" stammt wohl aus dem Arabischen. Das ist wegen des pl. *ḥawānīt* wahrscheinlich, der nur von *ḥānūt* gebildet werden kann. Im maurischen Dialekt der West-Sahara heißt *ḥānūt* soviel wie „Blasbalg" (R. PIERRET, *Étude du dialecte Maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'A.O.F.*, *ḥanut* „soufflet", pl. *ḥwanit*).

Der Übergang einer Bedeutung „Zelt" in „Geschäftsladen" bietet keine Schwierigkeit. Man denke an spanisch *tienda*, das beides bedeutet. Nach den vorangehenden Ausführungen möchte es scheinen, daß *ḥn* „Zelt" nicht nur mit hebr. *ḥānā* zusammenhängt, sondern auch mit *ḥānūt* (arab. *ḥanūt*). Eine andere Frage ist es, ob *ḥnw* „Inneres" (S ϩⲟⲩⲛ, B ϧⲟⲩⲛ) hierhergehört. Auch hier darf der Bedeutungsunterschied nicht als Gegenbeweis geltend gemacht werden, denn die Begriffe „Zelt" und „Haus" wechseln leicht: arabisch *bēt* ist sowohl das „Zelt" wie das „Haus", kabylisch *aḫḫam* „Haus" kommt von einer arabischen Bezeichnung für „Zelt" (*ḫjm*, daher *aḫḫam* aus *aḫjam*, wohl entlehnt aus einem Dialekt der Ersatzdoppelung hatte, *aġġul* „Esel" statt *aġjul*).

Zusammenfassung: Ob *ḥn·t* „Fell, Schlauch" und *ḥn* „Zelt" zusammengehören, bleibe hier unentschieden. *Ḥn* „Zelt" gehört sicherlich zu hebr. *ḥānā* „zelten", wie schon ALBRIGHT gesehen hat, aber auch zu *ḥānūṯ*, arab. *ḥānūt* „Geschäftsladen", dessen semitische Formen (*ḥanujjōṯ* pl. im Hebräischen, arabische Nebenformen *ḥānāt*, *ḥānija*) noch Probleme bergen. Vielleicht läßt sich auch *ḥnw* „Inneres" verbinden, was ein Beispiel für semitisch **ā* : koptisch ⲟⲩ wäre.

38.  *jb* „Herz",  *jbj* „denken, meinen" (ab AR).

Der Zusammenhang von *jb* mit semitisch *libb* „Herz" ist seit langem gut bekannt. Die semitischen Formen lassen sich folgendermaßen einteilen:

(a) alte Form *libb*: akkad. *libbu*, hebr. *leb* (*libb-ō* „sein Herz") aram. *libb-ā*, neuaramäisch *leppa* (*Maʿlūla*-Dialekt),

(b) arab. *lubb* „Herz, Verstand" (pl. *albāb*), *lubb* „Herz, Inneres, Fruchtinneres, Fruchtkern, Brotkrume" (pl. *lubūb*), neuaram. *loppa* (Dialekt von Maʿlūla) als „Inneres", šḥauri *ub* (mit Schwund von *l*) „Herz",

(c) sekundäre Formen wie hebr. *lebāb* „Herz", soqoṭri *'ilbib*.

Alt sind die Formen (a). Wo *u* steht, handelt es sich um eine Angleichung an den folgenden Labial *b*. Es ist das gleiche Verhältnis wie bei arabisch *'imm* und *'umm* „Mutter" (CH. RABIN, *Ancient West-Arabic*, London 1951, Hudhail 8, s S. 87).

Im Ägyptischen läge es nahe, *jb* von *libb* durch Palatalisierung des *l* abzuleiten (*lʲibb* zu *jibb*). Das ist aber bestimmt unrichtig, denn (1) wissen wir genau, daß *lu* in *ju* übergeht, während *li* zu *ni* verschoben wird, und (2) zeigt der Königsname חָפְרַע *W3ḥ jb Rʿ* im Hebräischen die Form *Ḥofra*, wo „Herz" als *-of-* (aus *—[*j*]*op-*) erscheint.

39. Wie verhält sich nun *jb* „Herz" zu *jbj* „denken, meinen"? Eine Endung *j* zur Ableitung von Zeitwörtern ist alt nicht bekannt oder zumindest ist die Existenz eines solchen Formativs im AR nicht gesichert.

Ich möchte annehmen, daß das ursprüngliche Skelett von *libb* ult. inf. war (*lbj* oder *lbw*). Äthiopisch haben wir *labáwa* „animo percepit, comprehendit, cognovit, perspexit, intelligens fuit vel factus est, animum attendit, providit". Wechsel von *j*:*w* als dritter Radikal ist häufig (arab. *fnj*:, äthiop. *fnw* etc.).

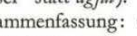
Im Arabischen hat man von *lubb* neu *labb*, *jalubb* gebildet: „scharfsinnig sein", ebenso *labīb* „intelligent".

Man wird annehmen, daß *libb*, *lubb* auf **libw* (**lubw*) zurückgehen. Einen ähnlichen Fall haben wir in modern-arabisch *damm* „Blut" für **damw* (klassisch *dam*).

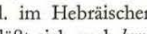
Anmerkung: Im Djandjero (Sidama-Sprachen, Abessinien) heißt „Herz" *nibā* (E. CERULLI, *Studi Etiopici*, Roma 1938, 3), wozu Kafa *nibbō* gehört. Diese Sprachen stehen vom Ägyptischen so weit ab, daß an einen Zusammenhang (auf Urverwandtschaft beruhend) nicht zu denken ist.

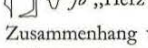
Wo heute neuarab. *libb* vorliegt, z.B. in Ägypten, so handelt es sich um die Vokalverschiebung von *u* zu *i*, die in *gibn* „Käse", *jiktib* „er schreibt", *jiktil* „er schlägt, tötet" vorliegt (klassisch *gubn*, *jaktub*, *jaqtul* etc.).

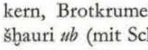
Daß das „Herz" als Sitz des „Willens" gilt, findet sich bei vielen Völkern. Man vergleiche auch hottentottisch ǂ *gáo* „wollen" und ǂ *gáo-b* „Herz" (W. PLANERT, *Handbuch der Nama-Sprache*, 1905, 104 und 97).

40.  *jb·t* „Krume des Brotes" (*Wb.* I, 59).

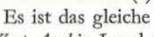
Eine Ableitung von „Herz". Auch arabisch *lubb* wird als „Brotkrume" definiert, ebenso kabylisch *ul* „coeur", „intérieur", „mie de pain" (G. HUYGHE, *Qamus Qbaili-Rumi*, Paris 1901, 342).

Auch  *jwb·t* „Teil des Brotes (ob die Krume?)" *Wb.* I, 51 gehört natürlich hierher. — *Libbe* heißt bei arabischen Beduinen ein im Sand gebackenes Brot (ohne harte Kruste) [**lubbe*].

41.  *jdn* „Ohr" (aus der Hieroglyphe erschlossen).

Arabisch *ʾuḏn*, hebr. *ʾozän*, aram. *ʾuḏna*, akkad. *uznu*. Das *j* im Anlaut des ägyptischen Wortes erklärt sich durch die Entwicklung **u* zu **ʾu*. Nach *g* und *k* trat in solchen Fällen Palatalisierung ein (*gu* zu *ǵu* über **gʲu*, *ku* zu *ću* über **kʲu*). Man muß sich denken, daß *-kunu* „euch, euer" einmal **-kʲunu* gesprochen wurde, ehe  **ćunu* eintrat.

Jdn steht für **ʾudn-u*. Koptisch hätte man *ⲱⲧⲛ, pl. *ⲟⲩⲧⲛ zu erwarten, wenn nicht *msǧr* dafür eingetreten wäre.

42.  *jfn* „umwenden" o. ä. (*Wb.* I, 70).

Das ägyptische Wort heißt auch „(das Gesicht) wenden" und „sich zuwenden". Der Zusammenhang mit hebr. *p-n-j* „sich wenden" ist deutlich: *pānā*, *jifnē* „sich wenden", pl. *pānīm*

„Gesicht, Antlitz, Vorderseite", arab. *fanij* „verschwinden, vergehen", äthiop. *fanawa* „misit, dismissit, missum fecit", *fēnot* „via", pl. *fēnaw, fēnā* „conversio, directio, sub, versus".

43.  *jwn* „Farbe, Aussehen, Wesen, Charakter" (*Wb* I,52).

Die Zusammenstellung mit arab. *laun* „Farbe" ist gut bekannt (Erman, *Ägypt. Grammatik*, § 94—96). Aber *laun* entspricht der Form nach nicht koptisch ⲁⲧⲁⲓⲓ, das über **ʿjwin* auf eine Form **jawīn* zurückgehen muß. Das Skelett *j-w-n* kann nur von einem Verbum herkommen, dessen Imperfektstamm *-lūn* die Gruppe **lu* über **ʾu* zu **ju* verschiebt. Von diesem so entstandenen Verbum ist *jawīn* gebildet.

Im historischen Ägyptisch entsprechen jedoch die Verben ult. *j* den med. inf. des Semitischen. Man muß hier nach einem *j-n-j* suchen, das ich nicht belegen kann. Daß es aber existiert hat und nicht nur in meiner Rekonstruktion existiert, zeigt kopt. ϭⲓⲛϩ (S) „ähnlich werden, gleichen" (Spiegelberg, *Handwörterbuch* 26), das bereits demotisch vorkommt.

Auch arabisch *laun* (*lōn*) heißt nicht nur „Farbe", sondern auch „Aussehen" und „Befinden". Ein Beduinengruß ist: *ēš lōn-ak*? „wie steht dein Befinden, wie geht es dir?".

44.  *js* „wie" (nachgestellt).

Dieses Wort, „das besonders in der alten Sprache häufig ist, bezeichnet meist einen Vergleich, durch den etwas begründet werden soll: sie setzen ihn an die Spitze der Götter  *Rʿ js* wie den Rēʿ (als ob er Rēʿ wäre), s. Erman, *Ägypt. Grammatik* § 458.

Akkadisch gibt es ein Suffix *-iš* (nur nach Nominen): *abūb-iš* „wie ein Zyklon", *šallat-iš* „als Beute" (Ungnad, *Assyr.-babyl. Grammatik*, 2. Aufl. § 57, 1). Ursemitisch wird **-iṯ* vorgelegen haben, was gut ägyptischem *js* entsprechen kann.

45.  *jw* „Insel".

Das Wort muß alt sein, weil bereits in den Pyramidentexten zur Schreibung von *jwj* „schifflos sein" (*Pyr.* 1429, 1742) verwendet wird. Ich denke, *jw* „Insel" gehört zu *jwj* „abschneiden" wie arabisch *gezīra* „Insel" zu *gazar* „metzgern" (= „abschneiden"). Auch „schifflos sein" wird mit *jwj* zusammenhängen. Der Perfektstamm lautete (semitisch vokalisiert) **jawaj* „er schnitt ab" und **jawuj* oder **jawij* „er war abgeschnitten (von der Schiffsverbindung)".

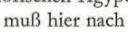
Die Zusammenhänge von *jw* mit hebr. *ʾī* „Insel" sind bekannt. Hier sei diese Etymologie durch den Hinweis auf *Σοκνοπαίου νῆσος* „Insel des Sobk, des Herrn der Insel" bestätigt, wo kopt. *ai* altem **ī* entspricht. Auch  , altkoptisch ⲁⲓⲧ geht auf **ʾīti* zurück, vgl. hebr. *ʾī* „nicht" (in אִי אֶפְשָׁר „nicht möglich", äthiop. *ʾī·*).

46.  *kꜣm* „Garten, Weingarten" (ab Dyn. 19).

Das Wort bezeichnet einen Garten, auch mit Gemüse, Blumen und Bäumen (*Wb.* IV, 106). Die semitischen Entsprechungen sind seit langem bekannt: arab. *karm* „Weinberg", hebr. *käräm*, akkad. *karmu*, syr. *karmā*; äthiop. *kĕrm* „Weinstock"; neuaramäisch von Maʿlūla *ḫarma*.

Das Wort bietet lautliches Interesse: *ka* unterliegt nicht der frühägyptischen Palatalisierung (wie *-ka* „du, dein" m.) und präkonsonantisches *r* erscheint als *ꜣ*, also **kaꜣm*. In der Folge, vermutlich nach Verlust des nominalen **-u* (**kaꜣm-u*) wird der Komplex gesprengt, um die auslautende Doppelkonsonanz zu vermeiden: *kāʾᵉm*. Diese Form geht über *kām* nach einer zweiten Palatalisierung in koptisch ϣⲟⲟⲩ über. Der Plural bewahrt jedoch die Silbenteilung und lautet alt **kāꜣmū*, dann **kaꜣmu*, koptisch ϣⲟⲟⲙ.

Wie verhält sich dazu das alte  *kꜣnw*? Es gehört sicherlich nicht zu akkadisch *karānu* „Wein" (Calice № 446), sondern die Gruppe *-rm-* hat sich vorgeschichtlich zuerst zu *-rn-* angeglichen, ehe hier **kaꜣnu* eintrat. Das Wortpaar *kꜣm*:*kꜣnw* ist von ähnlichen Fällen nicht zu trennen: *ḫꜣmw* „Jungmannschaft" und *ḫꜣnw* (*Pyr.* 1206a). Es handelt sich lediglich um ägyptische Dialektformen. Im Koptischen überleben die Formen mit *m*: ϣⲟⲟⲩ „Weingarten, Garten, Gut" und ϣⲓⲙϩ „Gärtner" pl. ϣⲓⲙⲏⲟⲩ (S), ϣⲓⲙⲓ (A).

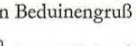
47.  *mr* „Pyramide" (AR).

Das Wort steht im Ägyptischen isoliert.

Arabisch haben wir *rajm* (*rēm*) „Hügel", „Grab", „Aufhäufung" (Skelett *r-j-m*). Ich nehme Metathesis an, die bei der Lautfolge *m—r* aus *r—m* hinreichend gesichert ist.

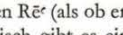
Man denke auch an koptisch ⲗⲓⲣⲡϩ „Lanze" gegen hebr. *romaḥ*, arab. *rumḥ* etc.

Anmerkung: Es gibt auch ein arab. *rīm* „tombeau, sépulchre" (ägypt. **mīr*?).

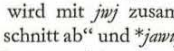
47b.  *mrj* „lieben" (ab AR).

Calice: „Keine der vorgeschlagenen Gleichungen befriedigt, auch nicht Embers Zusammenstellung mit gem.-sem. ראם 'lieben' *AJSL* 34. 95" (№ 633).

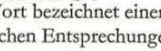
Ich vergleiche arabisch *rām*, *jarūm* „begehren, wünschen", *marām* „Wunsch" (*r-w-m*). Semitische Verben IIae inf. erscheinen ägyptisch meist als ult. *j* auf: soweit hätten wir *r-m-j*. Die Metathesis von *r—m* zu *m—r* ist gut belegt, siehe das obige Beispiel, so daß *mrj* die lautgesetzliche Entsprechung von *rwm* darstellt.

48.  *mr* „binden", koptisch ⲙⲟⲩⲣ (SB).

Ember hatte (*ZÄS* 51, 118) arab. *marr* „binden", *marīra* „Strick" verglichen. Ägyptisch ist nach Ausweis des Semitischen **marr* anzusetzen, das erst nach Aufgabe der Doppelung dem normalen Typ der Verben angeglichen ist (ⲙⲟⲩⲕ, ⲙⲟⲩⲧϩ etc.).

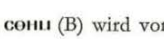
49.  *mrr·t* „Gasse" (MR).

Holma verglich damit arab. *marr*, *jamurr* „vorbeigehen". Eine entsprechende Nominalform des Typs *m-r-r-t* sucht man im Arabischen vergebens. Nur dialektisch konnte ich sie an einer versteckten Stelle ausfindig machen: im berberischen Dialekt von Ghadames (Libia) heißt *amrir* „petit chemin" m., entlehnt aus arab. *merīra* „sentier de traverse" (A. de C. Motylinski, *Le Dialecte berbère de R'edamès*, Paris 1904, 111).

50.  *msdm·t* „schwarze Augenschminke" (ab AR).

Die ägyptische Form trägt ein Präfix *m-*: der eigentliche Kern des Wortes ist *s-d-m*. Ein solches Wort für „Augenschminke" kann ich im Semitischen nicht belegen, doch gibt es ein arab. *iṯmid*, var. *aṯmud* „antimon dont on fait le collyre". Ägyptisch erwartet man lautgesetzlich eine Radikalfolge **s-m-d*.

Warum Metathesis eingetreten ist, darüber kann man nur Mutmaßungen anstellen. Vermutlich klang *msmd·t* nicht gut, oder es spielte Anlehnung an ein anderes Wort mit. Über die Augenschminke vgl. A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 2nd ed., 79—85. Koptisch ϭⲧⲏⲓ

(S), COHLI (B) wird von SPIEGELBERG zu  *sdmj* gestellt. Aber wie erklärt man das Theta im Bohairischen?

51.  *nbjj·t* „Perlenkollier, Brustschmuck" (AR).

Ein Zusammenhang mit *nb* „Gold" ist aus archäologischen Gründen abzulehnen. Arabisch heißt *lubba* „der obere Teil der Brust", auch *labab* pl. *ʾalbāb*, *talbīb* ist ein Kragen, der die obere Brust bedeckt und bei den Fellāḥen in Ägypten kenne ich den Ausdruck *libbe* „Kollier, Brustschmuck" [= *lubba*].

Die ägyptische Form ist eine Ableitung von *libba* „oberer Teil der Brust" und bezeichnet das Objekt, das durch die Hieroglyphe dargestellt ist:  .

52.  *nfr* „Herz und Luftröhre" (Horapollo 2, 4).

Arabisch entspricht *nafīr* „Trompete". Luftröhre und „Flöte" oder „Trompete" sind Ausdrücke, die in vielen Sprachen wechseln. Näheres darüber siehe meinen Aufsatz „The Hieroglyph Nefer", *JEA* 39, 1953.

53.  *nwj* „für etwas sorgen" (o. ä.).

ALBRIGHT verglich arab. *nawā*, *janwī* „beabsichtigen" (*JAOS* 47, 219), mit dem Skelett *n-w-j*. Koptisch NOY (S), NOYI (B) „im Begriffe sein, gedenken etwas zu tun" (*μέλλειν*) hat SPIEGELBERG (*SAW Heidelberg* 1920, N° 27, Etym. no. 33) damit verbunden. Der Fall ist hier aufgegriffen worden, weil es sich um das seltene Beispiel eines Verbums mit zwei schwachen Radikalen handelt. Hier ist, wie bei *mwt* „sterben" das *w* erhalten geblieben.

54.  *nčr* „Gott", *nčr·t* „Göttin" (ab AR).

Die im folgenden aufgestellte Etymologie bezieht sich auf die Nominalform, nicht auf das Etymon selbst. Ich persönlich halte es durchaus möglich, daß die Gleichung auch sinngemäß zutrifft, doch möchte ich es nicht unbedingt behaupten.

Die koptischen Formen lauten (S): ΝΟΥΤΕ, f. ΝΤΩΡΕ pl. ΝΤΗΡ oder ΝΤΑΙΡ, also drei verschiedene Vokalisationen. Die männlichen Formen lassen sich (nach der herkömmlichen Methode) auf **náčᵉr* : **ᵉnčirᵉw* zurückführen. Ich setze dafür **náčīr* : **načīr-ū* an (*ZDMG* 105, 26). Genau dieselbe Struktur zeigen die Ableitungen von *bȝk* „Diener" (S): ΒΟΚ, f. ΒΟΚΕ, pl. ΕΒΙΑΙΚ aus *bášīk*, f. *baʾākᵉt*, pl. *bašīkū*. Warum es *bōke* heißt (aus *baʾāke* mit Schwund des *ȝ*) und *ᵉbjaik* (aus **baʾēk-u*) ist dort näher ausgeführt.

Es scheint als hätte man die Plurale ΝΤΗΡ, ΝΤΑΙΡ bzw. ΕΒΙΑΙΚ, *ΕΒΗΚ (zufälligerweise unbelegt) als „gebrochene" Plurale im Sinne des Arabischen aufgefaßt. Das ist wohl bequem und enthebt uns der Mühe, über diese Formen nachzudenken. Störend wirkt, daß sonst das Ägyptische keine Spur gebrochener Plurale zeigt und gerade eine Form *qatīl* als Pluralform sehr selten ist (arab. oder äthiop.). Vielleicht wird man den langen Vokal in **načīr*, **bašīk* beanstanden, der in unbetonter Silbe steht, aber auch die Endungen *-ī* „mein", *-ū* „plur.", *-wāji* „dual" hatten lange Vokale und Formen wie *jmn·t-t* „Unterwelt", die „westliche" Welt (o. ä.) werden auf *jamīnatīt*, später *jamīntīt* zurückgehen, gr. *Ἀμένθης*, kopt. ΑΜΕΝΤ (B).

Die männlichen Formen, Singular und Plural, machen also keine Schwierigkeiten. Nur das Femininum weicht von der Norm ab. Während die männlichen Formen eine Basis *qatīl* zeigen (*načīr*, *bašīk*), zeigt das Femininum statt dessen *qatāl* (*načār*, *baʾāk*), plus *-at*.

Diese Entsprechung ist auf semitischer Seite gut bekannt. Im Äthiopischen (Geʾez) haben wir Formen wie:

ʿazīz, f. *ʿazāz* „mächtig"
ṭabīb, f. *ṭabāb* „weise"
ḥaddīs, f. *ḥaddās* „neu"

Der einzige Unterschied gegenüber den ägyptischen Formen ist das Fehlen der Femininendung. Diese ist wohl ägyptisch sekundär angefügt worden, so daß die Formen **načār-at*, **baʾāk-at* hießen.

Was die Formen von *načīr* „Gott" anlangt, so gehen diese auf *nakīr* zurück (vgl. die Endung *-či* „dein" f. und arab. *-ki* gegen *-ka* m., so daß man  *či* und *ka* zu lesen hat).

Dazu vergleiche man die folgenden Formen des Äthiopischen: *nakīr*, f. *nakār* „peregrinus; alienus; alius mutatus; inauditus, mirus".

Weiter zu vergleichen wäre *mankĕr* „mirabilis, admirandus", als subst. mit pl. *mankĕrāt*: „res mirabilis, miraculum".

Das Skelett *n-k-r* bedeutet im Semitischen „nicht kennen, leugnen" und „fremd sein": akkad. *nakāru* „anders werden, sich empören, abstreiten", *nakru* oder *nakaru* „Feind", *nakiru*, *nakru* „Feind, feindlich", hebr. *nokrī* „fremd, anders, fremdartig, ungewöhnlich, nichtjüdisch", arab. *nakir* „nicht erkennen, verneinen, leugnen, mißbilligen", *Nakir* und *Munkar* sind die beiden Todesengel im Islam etc. Daneben steht *nukr*, *nakāra*, *nakrā* „Geistesschärfe, List", *nakir* „schlau", womit schon ALBRIGHT *nčr* verbunden hat (CALICE N° 678). Zu dieser Herleitung stellt sich jedoch CALICE skeptisch: „Diese arabischen Wörter stehen sehr merkwürdig innerhalb des Stammes *nkr* da, der sonst ‚nicht wissen, schwierig sein' bedeutet."

Dagegen vergleicht CALICE aus dem Quara (Abessinien) *enkerā* „Seele, Leben, Dämon" und Bilin *inkirá* in gleicher Bedeutung (REINISCH, *Quara-Wörterbuch*, 28). — Angesichts der Verschiedenheit im Vokabular und der Formenlehre möchte ich die Wörter des Quara und Bilin als zufällige Anklänge erklären.

Dagegen stimmt das Äthiopische mit dem Ägyptischen formal ganz ausgezeichnet überein, und darum halte ich an der formalen Identität der Entsprechungen (Nominalformen) fest. Außerdem kann auch der Sinn übereinstimmen, wobei „Gott" etwa als „andersgeartetes, nichtmenschliches" oder „wunderbares" Wesen definiert wäre, vielleicht auch als der, „den man nicht nennen will".

Anmerkung: Im Königsnamen Binothris (Dyn. 2) „Götterseele" o. ä. erscheint eine Form, die auf ein **ΝΟΟΡ* deutet. Der Plural findet sich in griech. *Ἀμονρασωνθηρ* für *Jmn-Rᶜ n-sw·t nčrw* „Amon-Rēᶜ König der Götter".

55.  *ns* „Zunge", kopt. ΛΑϹ (SB), ΛϬϹ (AF).

Die Etymologie findet sich schon bei ERMAN (*ZDMG* 46): akkadisch *lišānu* „Zunge", hebr. *lāšōn*, arab. *lisān*, syr. *leššān-ā*, äthiop. *lĕsān*, mehri *lišīn*, šḥauri *lišān*, soqoṭri *lĕšin* sind die semitischen Formen.

Daß auch berberisch *ils* „Zunge" damit zusammenhängt, hat bereits G. MÖLLER gesehen.

Die Übereinstimmung ist aber nicht vollständig, denn das ägyptische Wort zeigt nur zwei Radikale und das Semitische deren drei. Sollte es sich um einen der Fälle handeln, in denen das Hamitische noch ältere, zweiradikalige Bildungen zeigt?

Die semitischen Formen zeigen ein Suffix *-ān*; Arabisch *lisān* ist aus **lisj-ān* (mit Aufsaugung des *j*'s) hervorgegangen. Syrisch *leššān-a* geht schematisch auf **lešj-ān-ā* zurück, wobei Gemination für die Gruppe *šj* eintrat.

Ägyptisch wird wohl **lisj* vorliegen, wahrscheinlich mit einer Nominalendung *-u*, also *lis(j)u*, mit aufgesaugtem *j*. Man sieht, daß die Lautfolge *li* durch *ni* wiedergegeben wird. Das gleiche wird bei **ʿigl-i* : *ʿign-i* nom. loc. und **kubl-i·t* : *kubn-i·t* „Byblos-Schiff" der Fall gewesen sein.

Anmerkung: Auch berberisch *ils*, pl. *ilsa-n*, *ilsawn* ist dreiradikalig (ult. *j*). Sonst müßte der Plural **ilsĕn* lauten.

56.  *pgꜣ* „Art zu sitzen oder mit gespreizten Beinen zu stehen" (*Wb.* I, 562), koptisch **ⲡⲱⲱⲥ** (S).

Ähnlich geschrieben wird *pgꜣ* „ausbreiten" und „öffnen" (MR). Calice verglich arab. *fagg* und *fagij* „die Beine spreizen" und *fagā* „öffnen" (№ 41).

Diese Vorschläge lassen den 3. Radikal *ꜣ* ungeklärt. Ich möchte statt dessen arab. *fagar* vorschlagen, das „spalten" und „liederlich sein" bedeutet. *Fāgir* heißt „liederlich" (häufiges Schimpfwort). Dem arabischen Ausdruck liegt die Idee der gespreizten Beine zugrunde, eine Haltung, die als höchst unanständig gilt.

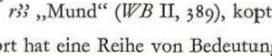
Auch arab. *farag* heißt „öffnen" und „spreizen" (die Beine).

57.  *pǧ·t* „Bogen", **ⲡⲓⲧⲉ** (S) Spiegelberg, *Handwörterbuch* S. 95.

Ember stellte hierzu arab. *fagā* „einen Bogen ausweiten" (*Studies* § 24a. 4). Calice: „das Wort heißt eigentlich ‚spreizen' und kann kaum hierher gezogen werden" (№ 612).

Ich vergleiche arab. *fagg*, *jafugg* „écarter (les jambes), tendre l'arc de maniere que la corde soit tres éloignée de la partie de l'arc appelée *kabad*" (centre, poignée), v. A. de Biberstein-Kazimirski II, 543. Die ägyptische Form hätte demnach **piǧǧat* gelautet, später **pīda[t]*, vgl. keilschriftlich *aḫ-ri-pi-ta* für *ḥrj pḏ·t* (so nach Edel, *MIO* II, 1954, 32).

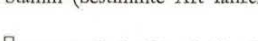
Der ägyptische Bogen hatte also seinen Namen vom „spannen" oder „biegen", wozu man unser „Bogen" und „biegen" vergleiche.

58.  *rꜣ* „Mund" (*WB* II, 389), kopt. **ⲣⲟ** (S.)

Das Wort hat eine Reihe von Bedeutungen: „Spruch, Sprache, Sprecher, Öffnung, Loch, Tür". Man umschreibt *rꜣ*, weil die koptische Form auf **raꜣ* deutet.

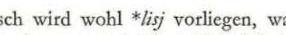
Ich denke, das Wort hängt mit arab. *r-w-j* zusammen: *rawā*, *jarwī* „tradieren, erzählen", *rāwi* „Überlieferer", *riwāja* „Überlieferung". Im Šḥauri (Südarabien) heißt *re* „singen".

Auch arabisch *fū* „Mund", pl. *ʾafwāh* gehört zu *fāh*, *jafūh* „aussprechen" (denominativ). Es ist psychologisch bezeichnend, daß die Ägypter, aus deren Mitte der beredte Bauer stammt, den Mund nach dem Reden und nicht nach dem Essen benennen. — In Ägypten hörte ich bei einem Ḥalabi-Stamm (bestimmte Art fahrender Leute) *muraḫḫi* „Mund", von *raḫḫa*, *jiraḫḫi* „essen".

Der  *rꜣ P nb* „Mund aller Leute von Pe" hatte ein Richteramt inne (Sethe, *Urgeschichte* § 206), wozu man den Titel des abessinischen Oberrichters als *Afa Nĕgús* „Mund des Negus" vergleiche.

Daß der „Mund" auch „Tür" heißt, findet sich häufig. In Oberägypten hörte ich *ḫašm el-bēt* „Mund des Hauses" d.h. „Tür", berberisch *imi* ist „Mund" und „Tür", ebenso haussa *baki*, bedja *jaf* etc.

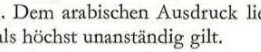
Ägyptisch setze ich **raꜣꜣ* an, später vereinfacht **raꜣ*. Mit Suffixen hat man **raꜣꜣī* „mein Mund" (dann: *rāꜣī*, *rājī*), **raꜣꜣū* „Münder" pl. (dann *rāꜣū*, *rāwū*).

59.  *rd* „Fuß" (seit *Pyr.*).

Albright verglich (*AJSL* 34. 90. 235) akkad. *ridū* „treten", *rittu* „Pfote, Hand", arab. *r-d-j* „trampeln", hebr. רדה „treten", רדד „niedertreten", aram. רדד „stampfen", arab. *mirdā·t* „Tierbein". Die semitischen Entsprechungen lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen und zwar (a) *r-d-j* und (b) *r-d-d*.

Welches Skelett vorliegt, geht aus dem Koptischen hervor, wo in zusammengesetzten Präpositionen **ⲣⲁⲧ-** (SB), **ⲣⲉⲧ-**, **ⲣⲉⲉⲧ-** (A) **ⲁⲅⲧ-** (F) vorkommt. Der kurze Vokal deutet auf eine Struktur *redXĕf*, wobei *X* einen unbekannten Radikal bedeutet. Ausgeschlossen ist es, daß *X* gleich *d* war, denn in diesem Falle wäre für *riddĕf* „sein Fuß" ein *rːdĕf* (mit Ersatzdehnung) eingetreten.

Dagegen paßt *r-d-j* ausgezeichnet. Die arabischen Formen lauten *radā*, *jardī*, *radj* „quassit ungulā campum" (equus), dann „schnell laufen", „hüpfen" (wie ein Rabe), „stark stoßen" und „werfen". *Mirdā·t* ist das Bein des Kamels oder Elephanten, pl. *marādi*. Das Skelett *r-d-j* paßt gut zu den koptischen Formen. In **ridjᵉf* „sein Fuß" schwand *j* in unbetonter Silbe. Wo es örtlich erhalten blieb, entwickelte sich ein sekundäres **riddᵉf*, das laut gesetzlich **ⲣⲉⲉⲧ-ϥ** ergab. — Zur Bedeutung vergleiche man „Lauf", wie wir von den „Läufen" eines Hasen reden.

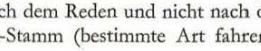
60.  *rmj* „weinen", kopt. **ⲣⲙⲓ** (S).

Der koptische Infinitiv gehört in eine Klasse, die auf semitischer Seite Verben med. *j* oder *w* entspricht (mein Aufsatz *Über eine Klasse ägyptischer Verben ult. j*, *ZDMG* 103, 373).

Dieses morphologische Moment muß vor allem beachtet werden. Man hat also die Wahl in den Wörterbüchern unter *rjm* oder *rwm* nachzusehen. Unter diesen beiden Skeletten findet man nicht viel Brauchbares und nun eröffnet sich noch eine neue Möglichkeit in der gut belegten Umstellung von *m — r* zu *r — m*:

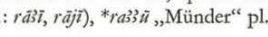
semit. *r-w-m* „begehren" : ägypt. *m-r-j* „lieben";
semit. *r-j-m* „Grabhügel" : ägypt. *m-r* „Pyramide";
semit. *r-m-ḥ* „Lanze" : kopt. **ⲗⲉⲙⲉϩ** „Lanze".

Ich vergleiche arab. *mār jamūr* „fließen" (auf dem Boden, von Wasser oder Blut gesagt), *mawr* „Flut, Woge". Lautgesetzlich handelt es sich um die Kombination zweier wohlbekannter Lauterscheinungen. Sinngemäß stehen die Begriffe „fließen" und „weinen" einander nahe. Man denke an arabisch *ʿain* „Auge" und „Quelle", wo das „Fließen" (arab. *ʿān*, *jaʿīn*, vom Wasser und den Tränen gesagt) das verbindende Element ist. Kennzahl für *rmj*:*mwr* ist 33.

61.  *sḫp* „einnehmen" (Heilmittel, fest oder flüssig).

Dieses Wort ist in med. Texten und in der 18. Dyn. belegt (*Wb.* IV, 268). Koptisch entspricht **ϭⲟϩⲛ** (A) „verzehren" und „austrinken" (to suck in). Arabisch entspricht *saḥab*, *jasḥab* „gierig verschlucken" (beim Essen oder Trinken). Vielleicht ist der Beibegriff der Gier nur nebensächlich, so daß es sich im wesentlichen um eine wenig schöne Form des Essens und Trinkens handelt, etwa so wie wenn man ein bitteres Medikament einnimmt.

Anmerkung: Auch Schreibungen mit *b* (*sḫb*) sind belegt.

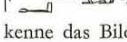
62.  *srq* „atmen" und „atmenlassen" (*Wb.* I, 201).

Hebräisch entspricht *šarāq* „pfeifen, zischen", dann übertragen „verhöhnen". Auch berberisch ist das Etymon belegt: tuareg *ĕsrĕġ* heißt „atmen".

63. *sfḫ* „sieben", kopt. ⲥⲁϩϥ, f. ⲥⲁϩϫⲉ (S).

Es soll nicht versucht werden, die Nominalform (etwa **safḫaw*, f. **safḫat*) mit semitischen Formen (arab. *sabᶜ* etc.) in Verbindung zu bringen, weil auf beiden Seiten verschiedene Systeme vorliegen. Im Ägyptischen verhalten sich die Zahlen für 3 und 7 so als ob sie Dauerpartizipien wären (**ḫamtaw*, **safḫaw*, wie **Mančaw*, **Ḥanẓaw* etc.). So naheliegend es ist, arab. *sabᶜ* „sieben" mit *safḫaw* und *sabᶜat* mit *safḫat* zusammenzustellen, stört der Umstand, daß infolge der besonderen Konstruktion der Zahlwörter im Semitischen *sabᶜat* maskulin und *sabᶜ* feminin ist.

Dagegen kann man gut zeigen, wie die Gruppe *bᶜ* sich zu *fḫ* verhält. Zumindest regional scheint altägyptisch  wie arab. *ġain* gesprochen worden zu sein. Dieser Reibelaut bewirkte, daß auch *b* frikativ wurde: *bġ* zu *fġ* (statt des zu erwartenden **vġ*, weil *v* kein ägyptischer Laut war). Bei *safḫaw* trat Entstimmung ein: *safḫaw*.

64.  *šbᶜ·t* „Hase" (*Beni Ḥasan* II, 4), auch *šbᶜ·t* (*Wb.* IV, 268).

Ich kenne das Bild des Hasen nur aus Wilkinson, *The Ancient Egyptians*, I, 222 (Beni Ḥasan), wo er vor dem bogenbewehrten Jäger flüchtet. Arabisch *suḫla* bedeutet „petit lièvre qui ne suit plus sa mère" (A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire* I, 1062).

Daß *l:ᶜ* einander entsprechen, sieht man aus *ḫlq:ḫᶜq* „rasieren". Bei beiden Beispielen hat wohl die Anwesenheit von *ḫ:ḫ* mitgespielt.

65.  *sn-w-j* „zwei" m. und *sn·t-j* „zwei" f.

Das *w* der Dualendung *-w-j* gilt als die männliche Endung, die „oft nicht geschrieben wird". Nichts ist unrichtiger als das. Betrachten wir einmal die Typologie der ägyptischen Duale:

— von *pn* „dieser" lautet der Dual *j-pn-j*, was vom Plural *j-pn* her gebildet ist, nicht vom Singular *pn*,
— von *-f* „er, sein" lautet der Dual *sn-j*, was vom Plural *-sn* her gebildet ist, nicht vom Singular *-f*,
— von *nčr* „Gott" lautet der Dual *nčr-w-j*, was vom Plural *nčr-w* her gebildet ist, nicht vom Singular *nčr*.

Ich denke, dieser morphologische Beweis genügt. Auch arabisch heißt es, zumindest beim Pronomen, *antum-ā* „ihr beide" (vom Plural *antum* „ihr" pl. m.) und *hum-ā* „sie beide" (vom Plural *hum* sie pl. m.). Überlegt man sich die Sache genauer, so ist diese Dual-Plural-Konstruktion gar nicht so unsinnig als sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Die Endung *-j* (wohl *-āj*, *-āi*) bedeutete wohl „zwei". Eine Form *nčrw-j* bedeutete daher buchstäblich übersetzt „zwei Götter", also wie im Deutschen, wo auch das Zahlwort „zwei" mit dem Plural verbunden wird.

Wir werfen also die Theorie über Bord, derzufolge der Dual im Semitischen zuerst „zur Bezeichnung natürlicher Paare wie der Gliedmaßen, dann aber auch öfter schon zum Ausdruck der einfachen Zweiheit" dient (C. Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft*, Slg. Göschen 291, S. 111, § 169).

Exkurs: Beim femininen Nomen steht Singular plus *-j*, weil hier die Femininendung zugleich die Funktion der Einheit (*nomen unitatis*) besaß. Die Endung *-at-āj* bedeutete „zwei Stück". Ich glaube, daß ägyptisch noch vereinzelt *nomina unitatis* nachweisbar sind (vielleicht *bȝ·t* „Busch, Baum"), als erstarrte Bildungen.

Semitisch entspricht *ṯ-n-j* : arab. *ṯanā*, *jaṯnī* „falten" (in zwei Teile) und „wiederholen", *ṯinj* „Zweiter" (nach dem Herren), „Doppeltes" und „Falte" oder „Biegung", dann *iṯn-ā-ni* „zwei" m. und *iṯn-at-ā-ni* „zwei" f., auch *ṯin-at-ā-ni* „zwei" f.

In Kairo sagt man heute *itnēn* (m. und f.), bei Beduinen hörte ich jedoch deutlich unterschieden *iṯnēn* m. und *ṯintēn* f.

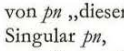
Über die Verschmelzung der semitischen Dualendung mit den Kasusendungen bitte ich das Nötige in meiner Arbeit über die arabische Deklination nachzulesen (*Riv. Stud. Or.* 1953). Hier interessiert, daß der dritte Radikal (*j*) bei *iṯn-ā-ni* und *iṯn-at-ā-ni*, *ṯin-at-ā-ni* „aufgesaugt" worden ist. Man sollte **ṯinj-ā-ni*, **ṯinj-at-ā-ni* erwarten. Dasselbe ist bei B ϣⲓⲟⲩϯ aus **sin[j]a·t-āj* geschehen, schematisch **ᵉsnūtᵉj*.

Die Formen ϩⲛⲁⲩ (SB), ϩⲛⲟ (A), ϩⲛⲟⲩ (A), ϩⲛⲟⲩ (F) wurden von Till auf eine Formel **ᵉsnẃwᵉj* gebracht. — Ich erschließe die Urform synthetisch: es ist bekannt, daß der Stamm des Zahlwortes **ṯinj*:**sinj* war. Daran setzt sich (a) die Pluralendung **-ū* und (b) die Dualendung **-āj*. Daß diese so gelautet habe, erschließe ich aus dem Semitischen (vgl. meinen vorgenannten Aufsatz) sowie aus dem Haussa in British Nigeria. Diese Negersprache zeigt unleugbare hamitische Züge, die natürlich Import sind. Die Pronominalstämme lauten: *ni* „mich", *-ka* „dich" m. und *-ki* „dich" f. *-ši* „ihn" und *-ta* „sie", *-mu* „uns", *-ku* „euch", *-su* „sie" pl. c. Es gibt zahlreiche Pluralendungen, darunter auch solche auf *-u* (vgl. *ǧalāla* „Satteldecke" pl. *ǧalālu*, *maši* „Speer", pl. *masū*), sogar gebrochene Plurale wie im Arabischen (*dōki* „Pferd", pl. *dawāki*) und eine Endung *-ái*, die nach Prietze dialektisch Dualbedeutung besitzt.

Für das Altägyptische bekämen wir nach diesem Rezept: **sinj-ū-āj*. Da *ū* gleich *uw* ist, kann man hierfür **sinj-uw-āj* einsetzen. Dieses **sinjuwāj* steht dem **s(i)nẃw(a)j* Tills sehr nahe. Der einzige Unterschied ist die mittlere Gruppe *-ju-*:*-iw-* mit steigendem bzw. fallendem Diphthong. Daß bei Tills **ᵉsnẃwᵉj* keine vollen Vokale (außer *i*) angegeben sind, rührt daher, daß er nach der Setheschen Formel operiert, die nur einen vollen Vokal in einem Wort gelten läßt.

Wie kann man **sinjuwāj* und **s(i)niww(a)j* vereinen? Ich denke, es liegt das vor, was man als „Funktionstausch" bezeichnet. Das *j* übernimmt die silbische Funktion (wird *i*) und das *u* verliert sie (wird *w*). Englisch *new* (*nju*) zeigt die gegenteilige Entwicklung (statt *new*, *niw*).

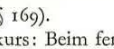
Für ϣⲓⲟⲩϯ (B) wurde bereits ein **sin[j]át-āj* rekonstruiert. Bei ϣⲓⲧⲉ (S) vermute ich, daß zuerst **sini·t-āj*, dann **sin·t-āj* vorgelegen hat. Die Endung des Duals war lautstärker als die der Nisbe, die koptisch abgefallen ist: ϣⲓⲏⲧ „westlich", ϩⲓϩⲃⲧ „östlich" für *jmn·t-j*, *jȝb·t-j*.

66.  *smj* „anzeigen" und „melden".

Koptisch entspricht ϣⲓⲙⲉ (S), ϩⲉⲙⲓ (B), ϩⲓⲙⲓⲙⲓ (F) „anklagen (mit ϩ-), beschwören (mit N-)", Spiegelberg, *Handwörterbuch*, 116. Auch ϩⲓⲙ „Stimme" scheint hierherzugehören.

Auf semitischer Seite vermute ich einen Zusammenhang mit *s-m-j* „nennen", arab. *sammā*, *jusammī* „nennen", äthiop. *samája* „nominavit, appelavit, nomine vocavit". Diese Formen gehören zu den Bezeichnungen des Namens (arab. *ism* aus **sim[j]u*, hebr. *šem*, akkad. *šumu*, äthiop. *sĕm*), für den ägyptisch **rinn* eingetreten ist.

Berberisch haben wir *ism*, *pl. ismawn* „Name".

67.  *ȝśᶜ* „beginnen" (MR).

Zwei Vorschläge: Ember dachte an arab. *šaruᶜ* „eilen" (*ZÄS* 50. 87) und Calice an syr. *šrȝ*, akkad. *šurru* „anfangen" (№ 50. 87). Noch besser paßt meines Erachtens arab. *šaraᶜ*, *jašraᶜ* „beginnen, unternehmen", *mašrūᶜ* „Projekt, Unternehmung".

68.  *šbb·t* „Kehle" (spät).

Koptisch ⲥⲩⲃⲱⲃⲓ „Kehle" (B). Hierzu habe ich arab. *šibāba* „Flöte" gestellt (mein Artikel *The Hieroglyph Nefer JEA* XXXIX, 1953). Dort sind andere Beispiele für diesen Bedeutungsübergang angegeben (deutsch „Luftröhre", armenisch *p'oǰ* „Kehle" und „Trompete", ebenso vgl. *nafīr* „Luftröhre" bzw. „Trompete").

69.  *štm* „schelten, verleumden" (*Wb.* IV, 557).

Als Bedeutung gibt das Wörterbuch „heftig werden" (beim Sprechen) und „verleumden" (den Diener bei *n* seinem Herrn), MR.

Arabisch entspricht *šatam*, *jaštim* (und *jaštum*) „beschimpfen" und „schimpfen", im ganzen Orient wohlbekannt.

70.  *tm* „vollständig sein, fertig sein" (seit *Pyr.*).

Schon Brugsch hat *tm* mit arabisch *tamm* „vollendet sein" zusammengestellt, hebr. תמם, etc. — Dazu gehört wohl auch *tmm* „schließen" (Mund, Wunden), wohl nur eine andere Form von *tm*.

Ich glaube nicht, daß *tm* zweiradikalig ist, sondern daß wir *tamm* zu lesen haben, wie *ʾaqq*, *ʿann*, *ḥarr* etc.

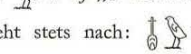
71.  *whm* „wiederholen" und „erzählen".

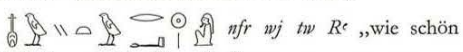
Dieses Wort (und seine Ableitungen) sind nie ausgeschrieben. Die Lesung mit *h* gründet sich auf ⲟⲩⲱϩⲙ (B) „wiederholen". Hätte **whm* vorgelegen, so müßte man **ⲟⲩⲱϩⲙ erwarten. Nun gibt es mehrfach ein Wort *whm*, das aber stets ohne  geschrieben wird. Es bedeutet sicherlich etwas anderes.

72. Arabisch haben wir *w-ḥ-m* und *w-ʾ-m* als Entsprechungen. *waham* „sich einbilden", *wahham* „vermuten lassen", *wahm* „Einbildung" und „Wahn", *muttahim* „verdächtig" (für **mutwahim*); *wāʾam* „übereinstimmen", *tawʾam* „Zwilling". Sekundäre Ableitungen sind *tuhma* „Verdacht", *taʾam* „Zwilling sein", *tuʾam* „Zwilling".

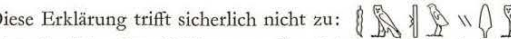
Grundbedeutung ist wohl „zweimal tun" und „zweimal sein", daher „wiederholen". Daß der „Zweifel" seinen Namen vom Denken an „zwei" Möglichkeiten — wahr oder falsch — hat, sehen wir aus unserer Sprache. Auch lat. *dubium* hängt mit *duo* „zwei" zusammen, koptisch ⲥⲁⲓⲏⲥ „Zweifel" mit ⲥⲛⲁⲩ „zwei", ungarisch *kétség* „Zweifel" ist wörtlich „Zweiheit".

Whmw „Herold" ist der, der einen Befehl „wiederholt". Zum Wechsel *ʾ*:*ḥ* vgl. das Beispiel *nhp*:*nʾp* „begatten".

73.  *wj* „o wie . . .!" (Admirationspartikel, *Wb.* I, 270).

Steht stets nach:  *nfr wj tw Rʿ* „wie schön bist du, Rēʿ!" (Tb 15, B 21),  „wie jauchzt deine Mannschaft!" (Kahunhymnus 2, 7).

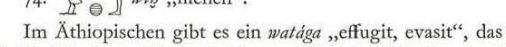
Gardiner hat diese Interjektion als Dualendung aufgefaßt: "It is probable that this *-wy* is merely the masc. dual ending with a special signification; in this case *nfr-wj* would mean 'twice beautiful', compare modern arabic *marḥabatēn* 'twice welcome'", (*Eg. Grammar* § 49, Obs.).

Diese Erklärung trifft sicherlich nicht zu:  *nǧm-wj jmʾ·t-k* „wie schön ist deine Güte!" (Roeder, *Ägyptisch* § 68) müßte dann **nǧm·tj* zeigen, entsprechend *jmʾ·t* (f.). Wir müssen also eine andere Anknüpfung suchen.

Arabisch *waj* ist eine interjection d'admiration, d'étonnement (A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire* II, 1619). Noeldecke kommentiert eine Stelle bei dem alten arabischen Dichter Quraid ibn Ḥanaš aṣ-ṣāridī (فويلمها) als „vae matris ejus": est exclamatio qua utuntur in laudando (*Delectus veterum carminum arabicorum* 58, 1 und FN. 2).

Daß ägypt. *wj* nachgestellt wird, macht meines Erachtens keine Schwierigkeit. Die Nachstellung beim Demonstrativ (*nčr pn* „dieser Gott") und Zahlwort (*ḥfʾw* 75 „fünfundsiebzig Schlangen") in der ältesten Sprache gehört hierher.

Nachgestellt wird die Vokativpartikel im Bedja: *Hammed-aj* „o Hammed!" (Reinisch, *Bedauye-Sprache* § 136). Auch im Deutschen haben wir eine nachgestellte Ausrufspartikel, die immer mehr in Vergessenheit gerät: *Feurio!*, *Diebio!*, *Zeter und Mordio schreien.*

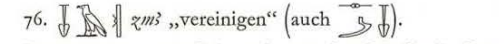
74.  *wtḫ* „fliehen".

Im Äthiopischen gibt es ein *watága* „effugit, evasit", das zum ägyptischen Zeitwort paßt. Als Perfektstamm hätte man dann *wataḫ*:*watag*. Die Entsprechung *ḫ*:*g* ist nicht die Regel, doch vergleiche man *ngʾgʾ* (*Pyr.* 1566b) mit *nḫʾḫʾ* (*Pyr.* 729b) „strotzen" als Variante dazu (Edel, *Grammatik* § 119).

75. **zft* „Pech".

Koptisch heißt ⲥⲓϥⲉ (S), ⲥⲓϥⲓ (B) „Zedernharz, Pech" (Spiegelberg, *Handwörterbuch* S. 132). Diese Formen passen zu semitisch *zift* „Pech": arabisch *zift*, hebr. *zefāt*, äthiopisch *zĕft* „pix". Die semitischen Formen passen so gut zum Koptischen, daß ich diese Etymologie auch ohne hieroglyphische Schreibung gelten lassen möchte.

Anmerkung: Auch berberisch ist *zift* als altes Wort gesichert. Kabylisch heißt „Pech" *tiẓẓeft*, eine Umlautbildung aus **ta-zift*, s. meinen Aufsatz „Der Umlaut in den Berbersprachen Nordafrikas", *WZKM* 1955, 304—325. Dagegen ist - ⲭⲁⲡⲓⲧ in ⲗⲁⲗⲓⲭⲁⲡⲓⲧ „Pech" (SB) ein Lehnwort aus dem Kanaanäischen. Dort sprach man wohl **dzipti* (gen.), vgl. armenisch *dziwtʿ*, heute im Dialekt von Konstantinopel *tzüt* „Pech", besonders „Kauharz".

76.  *zmʾ* „vereinigen" (auch).

Brockelmann verglich arab. *ʒamal* „einhüllen", dann „vereinigen, sich anschließen" (Calice N° 779). Calice hält es für bedenklich, eine Grundbedeutung „einhüllen" voraussetzen zu müssen. Das arabische *ʒ-m-l* hat aber noch die Bedeutungen „beim Laufen hinken", „tragen" (Last), „folgen", „schwach, feige", etc. Es ist meines Erachtens nicht notwendig, alle diese Bedeutungen auf einen Nenner zu bringen.

Ich vergleiche *zmʾ* : *zml* „vereinigen".

IV. Vergleichstabelle

(a) ägyptisch	(b) semitisch	
1. *ʾḥ(ḥ)w* „Schmerz, Traurigkeit"	: *ʾḥḥ* „Schmerz, Traurigkeit"	: 33
2. *jʿʾ* „Esel"	: *ʿwl* „Eselsfüllen"	: 22

3. *ʿfǧ·t* „Kasten" : *qfṣ* „Kasten, Käfig" : 32
4. *ʿgn-j* „Rind" o. ä. (*ʿgl*) : *ʿgl* „Kalb, Rind" : 33
5. *ʿjn* „Kalkstein" : *ʿjn* „Kalkstein" (*aš-šams*) : 33
6. *ʿnn* „sich umwenden" : *ʿnn* „sich wenden" : 33
7. *ʿpj* „fliegen" : *ʿwp* „fliegen" : 33
8. *bhn* „fliehen" (neben *bhs*) : *bhl* „erschrecken" : 03
9. *bḫḫw* „Gluthauch" (mag. T.) : *bḫḫ* „Gift speien" (Schlange) : 33
10. *ǯ (j)·t* „Strick" : *(w)kj* „zubinden" : 32
11. *ǯn* „ihr, euer, euch" : *kunu* „ihr, euer, euch" : 33
12. *ǯn(j)·t* „Unterschied" : *knj* „durch Beinamen unterscheiden" : 33
13. *ǯlw* „jeder" (*ǯnw, ǯrw*) (**ǯll*) : *kull* „jeder" : 33
14. *dbdb* „pochen" (Herz) : *dbdb* „Trommel" : 30
15. *ḏ3b* „Schakal" (*ḏ-b*) : *ḏ3b* „Schakal" : 33
16. *dXb* „Schakal" (*djb*:*d-b*) : *ḏ3b* „Schakal" : 33
17. *ghgh* „zerhacken" o. ä. : *ghh* „abschneiden" : 31
18. *ghs* „Gazelle" : *ghš* „Gazelle" : 33
19. *gmḥ* „Auge, blicken" : *ghm* „Auge, blicken" : 33
20. *gmḥ·t* „Docht" : *ghm* „brennen" : 32
21. *gnḫ* „Flügel" (k.: „Arm") : *gnḥ* „Flügel" : 33
22. *ǧnḫ* „Flügel" : *gnḥ* „Flügel" : 33
23. *ǧ(j)·t* „Vermächtnis" : *wǯj* „bestimmen, vermachen" : 33
24. *ǧs(s)* „Person, selbst" : *gtt* „Körper" : 33
25. *-ī-* Endung der Nisbe : *-ī-* Endung der Nisbe : 33
26. *-ū-* Endung des Plurals : *-ū-* Endung des Plurals : 33
27. *ḫjm·t* „Frau" und „Uterus" : *ḫlm* „Zitze", *ḫlb* „Milch" : 23
28. *ḫm3g* „umwickeln" (*ḫmščč*) : *ḫmlg* „drehen" (Strick) : 33
29. *ḫngg* „Kehle" : *ḫngg* „Loch" : 33
30. *ḫw(j)·t* „Haus" : *ḫwj·t* „Hof" : 32
31. *ḫ3ʿ* „hinlegen" u. a. : *ḫlʿ* „weglegen, ablegen" : 33
32. *ḫr(r)* „fallen" : *ḫrr* „sich stürzen" : 32
32b) *ḫnš* „stinken" : *ḫnz* „stinken" : 32
33. *ḫms* „Ähre (wohl alt **ḫmz*) : *mzḥ* „Ähre" : 33
34. *ḫprr* „Skarabaeus" : *ʿfr·t* „Skarabaeus" : 33
35. *ḫpȝ* „Nabel" (und **ḫlp·t*) : *ḫlf* „sich verbünden", „Nabel" : 33
36. *ḫmm* „heiß sein" : *ḫmm* „heiß sein" : 33
37. *ḫ-n* „Zelt", *ḫn·t* „Schlauch" : *ḫ-n* „Zelt", *ḫn·t* „Schlauch" : 33
38. *jbX* „Herz" : *lbb* „Herz" : 33
39. *jbj* „denken, meinen" o. ä. : *lbw* „bemerken, verstehen" : 33
40. *jb(b)·t* „Krume des Brotes" : *lbb* „Krume des Brotes" : 33
41. *jdn* „Ohr" (altes Wort) : *ʾḏn* „Ohr" : 33
42. *jfn* „umwenden" o. ä. : *pnj* „sich wenden" : 22
43. *jwn* „Farbe, Wesen" u. a. : *lwn* „Farbe, Befinden" : 33
44. *js* „wie" (postp.) : *jt* „wie, als" (postp.) : 33
45. *(j)īw* „Insel" (gr. *-ai-*) : *3ī* „Insel" : 23
46. *k3m* „Weingarten" u. ä. : *krm* „Weingarten" u. ä. : 33
47. *m-r* „Pyramide" : *rjm* „Grab, Hügel" u. a. : 33

47b) *mrj* „lieben" : *rwm* „begehren, wünschen" : 33
48. *mr(r)* „binden" : *mrr* „binden" : 33
49. *mrr·t* „Gasse" : *mrr* „passieren", *mrr·t* „Pfad" : 33
50. *msdm·t* „Augenschminke" (*m-*) : *ṯmd* „Augenschminke" : 33
51. *nbjj·t* „Kollier" (*-j·t*) : *lbb·t* „Kollier" (*libba*) : 33
52. *nfr* „Luftröhre" : *nfr* „Trompete" : 23
53. *nwj* „sorgen", „beabsichtigen" : *nwj* „beabsichtigen" : 33
54. *načīr* m. und *načār(-t)* f. : *ṯabīb* m. und *ṯabāb* f. : 33
55. *ls(j)* „Zunge" : *lsj* „Zunge" (stets mit *-n*) : 33
56. *pg3* „Beine spreizen" : *fgr* und *frg* „Beine spreizen" : 33
57. *pǧ(ǧ)·t* „Bogen" : *fgg* „Bogen spannen" : 33
58. *r33* „Mund, Sprecher" : *rwj* „erzählen" : 23
59. *rdj* „Fuß" : *rdj* „Fuß", „treten" : 33
60. *rmj* „weinen" : *mwr* „fließen" : 23
61. *sḫḥ* „einschlürfen" : *sḫḥ* „gierig verschlucken" : 32
62. *srq* „atmen" : *srq* „pfeifen" (hebr.) : 30
63. *sfḫ* „sieben" : *sbʿ* „sieben" : 32
64. *sḫr·t* „Hase" : *sḫl·t* „junger Hase" : 33
65. *sn(j)* „zwei" : *ṯnj* „zwei" : 33
66. *smj* „melden, anzeigen" : *smj* „Name, nennen" : 32
67. *š3ʿ* „beginnen" : *šrʿ* „beginnen, unternehmen" : 33
68. *šbb·t* „Kehle" : *šbb·t* „Flöte" : 33
69. *štm* „schelten, verleumden" : *štm* „schelten" : 33
70. *tm(m)* „vollständig sein" : *tmm* „vollendet sein" : 33
71. *whm* „wiederholen" : *whm* „vermuten" : 33
72. *whm* „wiederholen" : *w3m* „übereinstimmen, Zwilling" : 33
73. *wj* Exklamativpartikel : *wj* Exklamativpartikel : 33
74. *wtḫ* „fliehen" : *wtg* „fliehen" : 33
75. *zft* „Pech" (erschlossen) : *zft* „Pech", „Harz" : 33
76. *zm3* „vereinigen" : *zml* „vereinigen" : 33

Von diesen 76 Etymologien zeigen 59 die Kennzahl 33, also genau $^3/_4$. Es wird sich nun darum handeln, bei den restlichen zu untersuchen, ob sie lautlich zu rechtfertigen sind oder ob entsprechende Parallelen für die Bedeutungsentwicklung existieren.

Von den Beispielen, deren Lautziffer kleiner ist als 3, habe ich hier nur solche ausgewählt, deren Lautentsprechung mir — und das ist vorläufig ein subjektiver Standpunkt — möglich erscheint. Ich glaube durch eine jahrzehntelange Beschäftigung mit hamitischen und semitischen Sprachen eine gewisse Erfahrung erworben zu haben, welche Lautübergänge in bestimmten Fällen möglich sind. Dabei bin ich eher zu vorsichtig zu Werke gegangen und man vermißt hier allgemein akzeptierte Gleichungen wie *jʿḥ* „Mond" : *wrḥ* „Mond, Monat", obwohl bei dem verwandten Wort für „Charrūb, Bockshörnchen" ein Wechsel *jʿḥ*:*wʿḥ* belegt ist (als „mondförmige" Schote). Nun ist es richtig, daß hebr. *jareaḥ* dem ägyptischen *jʿḥ* lautlich sehr nahesteht, doch hier ist der Übergang spät erfolgt; „genauer datierbar, nämlich im 4. Jahrhundert, zur Zeit der LXX schon abgeschlossen, aber noch nicht vergessen" ist der Übergang von semitisch *ġ* zu *ʿ* (6d) und gleichzeitig der von *ḫ* zu *ḥ* (6f), Gesenius-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, 1918, § 30h.

Um nicht noch mehr Unsicherheit in dieses strittige Gebiet hineinzutragen, habe ich auch abgesehen, Fälle wie *sqr* „erschlagen" und „schlagen" (mit der Keule): arab. *ṣaqar*, *jaṣqur* „schlagen" (mit einem Stock), *jmʒḫ* „Mark" und arab. *muḫḫ* „Mark, Hirn" und ähnliches aufzunehmen. In anderen Fällen verbietet unsere mangelhafte Kenntnis der ägyptischen Wortbedeutung die Aufstellung von Gleichungen, wie bei *jmʒḫw*, *jmʒḫjj*, das man geneigt sein könnte mit äthiopisch *ʾammēḫa* „salutavit", *ʾammēḫā* „osculum, salutatio, munus, donum, munera (venerationis causa oblata)" zu vergleichen.

Was die phonetischen Fragen anbetrifft, verwiese ich auf meinen gleichzeitig erscheinenden Aufsatz „Die Selbstlaute". Dort werden koptisch ⲟⲩ, ⲏ, ⲓ (var. Diphthonge ⲁⲩ, ⲁⲓ, ⲟⲓ) auf ursprünglich lange Vokale zurückgeführt, während ⲱ, ⲓ, ⲏ auf ursprünglich kurze, später gelängte Vokale zurückgehen. Das ägyptische *u* hatte in vielen Fällen wohl eine besondere Färbung (etwa nach *ö* hin), weil es ein *j* entwickelte, das palatalisiert (*ḳunu*, etwa **ḳʲönu*, *ćönu tönu*, ⲑⲏⲛⲟⲩ). Der Laut *ć* (deutsch etwa *tj*, eng verschmolzen) spaltete sich Ende des AR in *t* und *č* (deutsch etwa *tsch*). Das gleiche gilt von *ǵ* (etwa *dj*), das sich in *d* und *ǧ* (etwa *dsch* spaltet). Schon im AR die Laute *ǧ* und *č* anzunehmen, scheint mir nicht angängig, weil die Entwicklung von *d* und *t* dann Schwierigkeiten macht. — Neu ist auch die Aufgabe der alten Geminationen (z.B. ⲕⲗⲓⲍ aus **kumma·t*, von *k-m-m*). Wir haben daher eine Klasse von Verben mit drei Konsonanten (*ʒaqq* „zugrunde gehen", *ʿann*, *ḫarr*, *marr*, *tamm*), die neben *wn*:*wnn* „sein" u.ä. steht.

Daß auf das Hamitische fast kein Bezug genommen wurde, ist Absicht. Es sollen drei weitere Arbeiten erscheinen, in denen die Beziehungen des Ägyptischen zum Berberischen, zum Kuschitischen und zum Sudanhamitischen (Haussa, Mubi etc.) behandelt werden. Diese Studien sollen unabhängig eine von der anderen durchgeführt werden und erst am Ende sollen die Resultate der Betrachtungen des Ägyptischen aus vier Gesichtswinkeln konfrontiert werden. Voraussetzung für diese Studien ist die Ausarbeitung einer sprachlichen Chronologie für jedes Gebiet, denn es geht nicht an, moderne Wortformen ohne weiteres mit altägyptischen zu vergleichen.

Ich widme diese Arbeit meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Hermann Junker zu seinem 80. Geburtstage und wünsche, daß er viele Jahre, in Frische und Gesundheit, uns ebenso wertvolle Arbeiten bescheren wird, wie es bisher der Fall war.

1. Albright, W. F.: *Notes on Egypto-Semitic Etymology*, *AJSL* 34, Chicago 1918, 81—98 und 215—255.
2. —: *The Principles of Egyptian Phonological Development*, *Rec. de Trav.* 40, Paris 1923, 64—70.
3. —: *Notes on Egypto-Semitic Etymology*, *JAOS* 47, New Haven 1927, 198—237.
4. —: Besprechung von Vergote's *Phonétique historique de l'Egyptien*, *JAOS* 66, New Haven 1946, 316—320.
5. —: *Cuneiform Material for Egyptian Prosopography*, *JNES* 5, Chicago 1946, 7—25.
6. Blackmann, A. M.: *Philological Notes*, *JEA* 11, London 1925, 210—215.
7. —: *Some Philological and other Notes*. *JEA* 13, London 1927, 197—192.
8. Behnk, Frida: *Lexikalische Beiträge zur ägyptisch-semitischen Sprachvergleichung*, *ZÄS* 62, Leipzig 1927, 80—83.
9. —: *Über die Beziehungen des Ägyptischen zu den hamitischen Sprachen*, *ZDMG* 82, 1928, 136—141.
10. Brockelmann, Carl: *Ägyptisch-semitische Etymologien*, *Zeitschrift f. Semitistik u. verwandte Gebiete* 8, 1932, 97—117.
11. —: *Zur semito-ägyptischen Etymologie*, *BIFAO* 66, Kairo 1935—1938 (*Mélanges Maspéro*), 379—383.
12. Brugsch, H.: *Dictionnaire Hiéroglyphique*, 7 vols. 1867 sq.
13. Cohen, Marcel: *Essai comparatif sur le vocalisme et la phonétique du chamito-sémitique*, Paris 1947.
14. Ember, Aaron: *Kindred Semito-Egyptian Words*, *ZÄS* 49 (1911), 93—94.
15. —: *Kindred Semito-Egyptian Words*. New Series, *ZÄS* 51 (1914—1917), 110—121.
16. —: *Notes on the Relationship of Egyptian and Semitic*. *Zeitschrift f. Assyr.* 50 (1912), 86—90.
17. —: *Semito-Egyptian Sound Changes*. *ZÄS* 49 (1911), 87—92.

18. —: *Partial Assimilation in Old Egyptian*. *Oriental Studies Paul Haupt*, Baltimore 1926, 300—312.
19. —: *Egypto-Semitic Studies*, ed. Fr. Behnk, Leipzig 1930.
20. Erman, A.: *Das Verhältnis des Ägyptischen zu den semitischen Sprachen*. *ZDMG* 46 (1892), 93—129.
21. Farina, Giulio: *Le vocali dell'antico Egiziano*. *Aegyptus* 5, Milano 1924, 313—325.
22. Hintze, Fritz: *Zur hamito-semitischen Wortvergleichung*. Rezension von Cohen's *Essai comparatif*. *Zeitschrift für Phonetik und allg. Sprachwissenschaft* 5, Berlin 1951, 68.
23. Holma, H.: *Zur semitisch-hamitischen Sprachverwandtschaft*. *Zeitschr. f. Assyr.* 32, Berlin 1918—1919, 34—37.
24. Hommel, Fritz: *Über den Grad der Verwandtschaft des Altägyptischen mit dem Semitischen*. *Beitr. zur Assyr.* II (1894), 342—358.
25. Littmann, Enno: *Bemerkungen zur ägyptisch-semitischen Sprachverwandtschaft*. *Zeitschr. f. Assyr.* 67 (1931) 63—68.
26. Reinisch, Leo: *Wörterbuch der Bilin-Sprache*, Wien 188.
27. Sethe, Kurt: *Die Vokalisation des Ägyptischen*. *ZDMG* 77 (1923), 145—207.
28. Till, W. C.: *Die Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und semitischen Personalpronomina*. *WZKM* 26 (1933), 236—251.
28. Vycichl, W.: *Urägyptischer Wortschatz*. *Archiv f. ägypt. Archäologie*, Wien 1938, *Festgabe für H. Junker zu seinem* 60. *Geburtstage*, 133.
29. —: *Ein Nomen actoris im Ägyptischen. Der Ursprung der sogenannten emphatischen Konjugation*. *Muséon* 45 (Louvain 1952), 1—4.
30. —: *The hieroglyph Nefer*. *JEA* 39 (1953).
31. —: *Die ägyptischen Pronominalendungen*. *Muséon* 46 (1953), 381—389.
32. —: *Über eine Klasse ägyptischer Verben ult. j*. *ZDMG* 103 (Wiesbaden 1953), 373—377.
33. —: *Die ägyptischen Ausdrücke für „selbst"*. *Muséon* 46 (1953), 41—44.
34. —: *Die berberischen Nomina der Form abukaḍ, afunas etc. [Spuren der Form qātal im Ägyptischen]*. *Aegyptus* 34 (Milano 1954), 76—86.
35. —: *Der Aufbau der ägyptischen Pronomina ntf, nts etc., Muséon* 47, 1954, 367—372.
36. —: *Notes sur la préhistoire de la langue égyptienne*. *Orientalia* 23 (Roma 1954), 217—222.
37. —: *Gab es eine Pluralendung -w im Ägyptischen? Herrn Universitätsprofessor Dr. H. Junker zu seinem 75. Geburtstag*. *ZDMG* 105 (1955), 261—270.
38. —: *Three problems of North African Chronology. The Canary Islands — The Hoggar in the Central Sahara — Old Egypt*, *Actes du IV° Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, III, 5—8.
39. —: *Über eine ägyptische und arabische Bezeichnung des Kalksteins [jn]*, *OLZ* 1957.
40. —: *Pi'elformen im Ägyptischen und Koptischen*. *MIO* 1957.
41. —: *Die Selbstlaute. Zur Lautlehre der ägyptischen Sprache*. Erscheint in Wien (1957, zum 25. November).
42. —: *Ägyptische MR „Pyramide" und seine arabische Etymologie*. *Le Muséon* LXXI, 1958, 149—152.
43. —: *Numerus und Kasus im klassischen Arabisch*. *Rivista degli Studi Orientali* (1959).
44. —: *Ein passives Partizip qatil im Ägyptischen und Semitischen Sḏm-n-f = aramänisch šĕmiᶜ leh*. Erscheint demnächst.

Eine Besprechung aller bis 1934 erschienenen Etymologien mit genauen bibliographischen Verweisen liegt vor bei:

45. Calice, Fr.: *Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung. Eine kritische Diskussion des bisherigen Vergleichsmaterials*. Wien 1936, hrsg. von H. Balcz.
46. Lambdin, Thomas O.: *The bivalence of Coptic Eta and related problems in the vocalization of Egyptian*. *JNES* XVII, 1958, 177—193.

Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amen·hotep-fils de Hapou

Par Henri Wild

(Planche XXXIII)

Dans son étude parue en 1926 sur Amen·hotep-fils de Hapou[1]), Dawson exprime l'espoir que des trouvailles nouvelles viennent jalonner les étapes que la réputation du fameux sage parcourut durant la période séparant sa vie terrestre de sa déification, longue période au cours de laquelle de nombreux Egyptiens, sans aucun doute, l'invoquèrent pour obtenir un bienfait.

Une inscription biographique nous informe qu'une fois investi de la fonction de  auprès du jeune roi Aménophis III, Amen·hotep-fils de Hapou, qui avait atteint lui-même déjà la cinquantaine, "vit la puissance magique (*ḫw*) de Thoth", en s'initiant à fond à la littérature sacrée et qu'il fut désormais si bien versé dans les secrets des livres divins que ceux-ci ne comportaient pour lui plus de mystères et qu'on lui demandait conseil en toutes matières s'y référant[2]).

Il est hors de propos ici d'énumérer ses vertus et ses travaux, tels qu'ils sont décrits sur les monuments qui perpétuent son souvenir[3]). Personne n'ignore d'ailleurs qu'il s'était acquis de tels mérites au cours de sa carrière civile et militaire et que sa réputation de sagesse s'était si solidement établie, qu'il fut considéré de son vivant déjà comme doué d'un pouvoir surnaturel. Non seulement on le consultait en personne, mais on adressait des suppliques à ses statues que, par une faveur insigne, le roi lui fit dresser dans le temple de Karnak; les inscriptions de deux d'entre elles, élevées sans doute après sa mort, invitent les fidèles à lui confier leurs soucis et à lui réciter leurs prières, afin qu'il les transmette à Amon. Ce rôle d'intercesseur auprès du dieu souverain est d'autant plus remarquable chez Amen·hotep, que celui-ci n'appartenait point au clergé, n'ayant revêtu auprès d'Amon que le rôle temporel de "cérémoniaire" et d'intendant de ses troupeaux. Et les pèlerins d'affluer si nombreux pour l'invoquer que l'usure causée par leurs pieux attouchements de la pierre de ces statues, qui est pourtant un solide granit, en a partiellement effacé les inscriptions.

Le schisme atonien fit subir forcément une éclipse au renom d'Amen·hotep-fils de Hapou, encore qu'on se soit contenté de rayer de son nom celui du dieu; et ces outrages furent accomplis avec une certaine délicatesse, ainsi que le relève Varille dans son livre encore inédit, car il en reste fort peu de traces après la restauration du nom d'Amon faite au retour de la Cour à Thèbes. On admettait généralement que cet oubli s'était prolongé durant l'époque ramesside jusqu'à la XXIe dynastie, au cours de laquelle les prêtres d'Amon auraient imaginé un pieux pastiche, sous forme d'un décret relatif au personnel de la fondation funéraire d'Amen·hotep, pour rendre un lustre nouveau à celui qui avait été dans le passé l'un des plus efficients champions de leur

[1]) *Aegyptus*, VII [1926], p. 113—138.

[2]) Caire 583, ligne 12 sur la robe: Borchardt, *Statuen und Statuetten, Cairo CG*, II [1925], p. 102 (ajouter trois points sous l'oiseau du mot *ḫw*) et pl. 101—103.

[3]) Sur les étapes de sa carrière, consulter, outre l'article de Dawson cité sous n. 1, Helck, *Der Einfluß der Militärführer der 18. äg. Dyn.* = *Untersuch.*, XII [Leipzig 1939], p. 2—13. — Varille, *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou* (sous presse) contient, outre l'ensemble des textes concernant ce personnage, ceux de la Basse Epoque non compris, une biographie et une liste de titres; je remercie L. A. Christophe d'avoir aimablement mis à ma disposition les épreuves de cet ouvrage, dont il supervise la publication.

foi. Mais peut-être s'agit-il en réalité de l'"adaptation ... d'une ancienne charte à des besoins nouveaux", coïncidant avec l'agrandissement du temple funéraire du fameux scribe royal à l'époque des rois-prêtres thébains[1]).

Quelle que fût la raison qui motiva la rédaction de ce document et quelles qu'en aient été la portée et l'efficacité, un fait est certain: il faut attendre sept ou huit siècles avant de rencontrer des preuves de plus en plus nombreuses de dévotion à l'égard du sage Amen·hotep. C'est, en effet, du début de l'ère lagide que date la faveur croissante dont il est l'objet en tant que sage, magicien et médecin, faveur dont les témoignages en démotique et en grec sous forme de graffiti, et parfois d'ostraca, sont attestés au moins jusqu'au IIe siècle après J.-C.[2]). C'est sous le règne de Ptolémée Evergète II qu'il eut les honneurs de la déification[3]), sans être pour autant identifié, cependant, à quelque divinité grecque, comme I·m·hotep le fut à Asklépios.

Les faveurs exceptionnelles qui lui avaient valu de posséder des statues de son vivant et après sa mort dans les temples de Karnak, un magnifique temple funéraire[4]) et un double sarcophage dignes d'un roi[5]) avaient certes entretenu la ferveur populaire à son égard. Mais c'est avant tout le souvenir laissé par les bienfaits obtenus par son intermédiaire qui dut perpétuer sa mémoire. Que les témoignages de cette piété se soient faits plus rares à certaines époques ou même que cette piété elle-même ait subi des fluctuations, rien n'est moins surprenant. Les petites gens qui avaient recours au pouvoir surnaturel d'Amen·hotep devaient être souvent des illettrés ou ils n'éprouvaient pas nécessairement le besoin de signaler leur démarche au moyen d'un ex-voto: l'usure des inscriptions prouve assez, comme il a été relevé déjà, le nombre et la pérennité de leurs pétitions. D'autre part, un "intercesseur" disparu depuis longtemps subissait forcément les avatars du dieu auquel il était lié; aussi ne faut-il pas s'étonner que le prestige d'Amen·hotep ait diminué de pair avec celui d'Amon. Si l'on assiste à un regain de la faveur du fameux sage à l'époque hellénique, ce n'est pourtant pas qu'Amon eût retrouvé son éclat, mais bien que les croyances s'étaient transformées: en même temps qu'un syncrétisme de plus en plus universel se cristallisait dans le domaine officiel de la religion, autour d'Osiris et d'Isis, la zoolâtrie et la magie, qui, à vrai dire, avaient toujours existé, gagnaient maintenant de plus en plus de terrain. Amen·hotep-fils de Hapou, cessant de jouer le rôle d'un intermédiaire et agissant de son propre chef, fut promu, à l'instar d'autres mortels divinisés[6]), au rang de magicien et de guérisseur.

Ce rôle de divin médecin apparaît dans les graffiti laissés par ceux qui allaient chercher la guérison en son *sanatorium* de Deir el Bahari quand l'art des *ἰατροί* ordinaires s'était révélé impuissant; on a reconnu, d'après ces inscriptions, rédigées en grec pour la plupart, que la clientèle était surtout locale, et que, parmi les pèlerins se trouvaient même, semble-t-il, des Grecs authentiques[7]). Une diffusion plus grande de l'instruction et des usages nouveaux nous valent aussi, pour une certaine part, cette floraison de témoignages écrits.

[1]) Robichon/Varille, *Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou, FIFAO*, X [1936], p. 16.

[2]) Bataille, *Bull. Soc. fr. d'ég.*, nº 3, [février 1950], p. 6—14; *Les Memnonia, IFAO, Recherches ...*, XXIII [1952], p. 98—102 et p. 177.

[3]) Il ne semble pas avoir été associé aux divinités avant le règne de ce souverain; encore n'apparaît-il, dans des sanctuaires construits ou complétés, quant à la décoration, sous ce règne, pas entièrement sous l'aspect divin, puisqu'il y porte le costume et la barbe des mortels (Dawson, *op. cit.*, p. 132 et 137; ajouter la référence B[isson de la] R[oque], *Tôd (1934 à 1936)*, *FIFAO*, XVII [1937], p. 22.

[4]) Robichon/Varille, *op. cit.*

[5]) Moret, *Rev. égyptol.*, nouv. série I [Paris 1919], p. 174—179.

[6]) Sur les héros divinisés, cf. Sethe, *Hastings Encycl. Rel. ...*, IV, 651; E. Otto, *ZÄS*, 78 [1942], p. 28—40.

[7]) Bataille, *Les Memnonia*, p. 100 et 101.

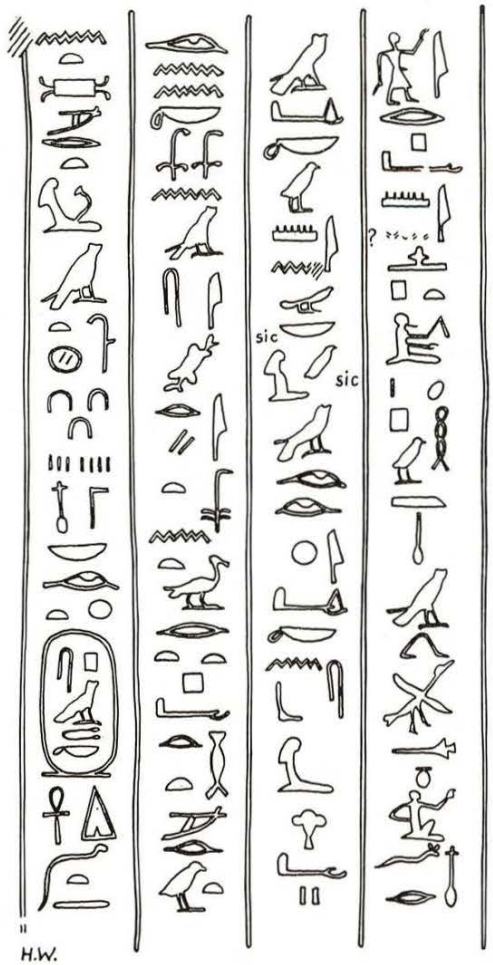


Fig. 1.

Cependant, le pouvoir bénéfique d'Amen·hotep ne devait pas s'exercer seulement sur le commun des mortels; le roi lui-même devait en tirer son profit: au temple de Thoth à Qasr el Agouz (près de Médinet Habou), le divin guérisseur s'adresse à Evergète II en ces termes qui ne sauraient être plus clairs: "je chasse toute maladie de ton corps"[1]).

Il se trouve qu'un texte, gravé sur la base d'une statue entrée récemment dans une collection suisse, non seulement nous apprend qu'à l'époque saïte déjà Amen·hotep (et non plus Amon par le truchement de celui-ci) était tenu pour un médecin faiseur de miracles, mais qu'à la Cour on n'hésitait pas à faire appel à ses bons offices. Une fille de Psamétik Ier, jusqu'ici inconnue, réclame son secours en vue d'une guérison immédiate de ses yeux malades. Par une chance insigne, le monument est daté, et il apparaît comme l'unique témoignage connu à ce jour de la survivance du prestige d'Amen·hotep-fils de Hapou à l'époque saïte[2]).

C'est une statue de petites dimensions représentant un homme debout, dont seuls les pieds, dépourvus de sandales, sont conservés, ainsi que le socle rectangulaire qui lui servait de base et avec lequel elle faisait corps. Notons les dimensions suivantes: le socle a 0.32 de long, 0.16 de large et 0.07 de haut; la hauteur maximale, pieds compris, est de 0.16. La matière est un microgranit gris foncé. Comme c'est habituellement le cas dans les statues d'hommes, dans la station debout, le pied gauche de notre personnage est avancé d'une longueur approximative d'un pied. L'arrière du pied droit manquant, il n'est pas possible de savoir s'il s'appuyait à un pilier dorsal, mais cela est des plus probable, car un tenon plein, d'une épaisseur de 2 cm, relie le pied porté en avant à la partie postérieure du monument, tout en rejoignant l'autre pied près de la cheville.

Dans l'espace laissé libre devant le pied droit (pl. XXXIII et fig. 1) sont gravées sans grande profondeur, sur la face supérieure du socle, quatre colonnes d'hiéroglyphes:



Observations. — Le signe ▭ d'*Imn·ḥtp* (1re col.) ou bien n'est qu'esquissé, ou bien, ayant été peu profondément gravé à l'origine, a pu subir l'effet d'une usure ultérieure de la surface de la pierre. D'autre part, aux signes 𓂋 et 𓃀 de *·kwi* (2e col.) manquent la boucle du premier et les pattes du second; il est difficile, pareillement, de décider si ces lacunes sont à mettre au compte d'une négligence du lapicide ou d'une usure superficielle.

[1] *Ô noble Amen·hotep-fils de Hapou, juste de voix! Viens,* ô[a]) *bon médecin.* [2] *Vois, je souffre*[b]) *des yeux*[c]). *Puisses-tu faire que je guérisse immédiatement!* [3] *En échange de quoi j'ai fait cette statue* (litt. *ceci*) *pour toi,* [*moi*] *la fille de roi, noble*[d]), *douce d'amour,* [4] *Mert·neith, l'an 37 du dieu bon, maître efficient, Psamétik, doué de vie éternellement.*

[1]) Mallet, *Le Kasr el-Agouz*, *MIFAO*, XI [1909], p. 38—39 [col. 14]; autres réf. dans Porter/Moss, *Bibl.*, II, p. 193 (5).

[2]) La dernière en date et la plus exhaustive des études consacrées à Amen·hotep-fils de Hapou (Varille, *op. cit.* — sous presse —) ne mentionne pour cette époque aucune inscription ni aucun monument le concernant.

a) Emploi de l'adjectif démonstratif *pȝ* pour exprimer le vocatif. Cf. GRAPOW, *Wie die alten Ägypter . . .*, I [1939], p. 21; LEFEBVRE, *Gramm.*², § 101 (dernier exemple).

b) *mk w(ȝ) ỉmn·kwỉ* (*mn* "souffrir", verbe *2-lit.*). Selon LEFEBVRE, *Gramm.*², § 338 *a*, le pseudo-participe d'un verbe de cette classe a parfois en A. ég. un  *ỉ* prothétique disparu en M. ég. Cependant, cette préformante étant fréquente à l'impératif des verbes *2-lit.* en A. ég. pour devenir exceptionnelle en M. ég. et redevenir régulière en N. ég. (*op. cit.*, § 359*a*; ERMAN, *Neuäg. Gr.*, § 349), on peut admettre qu'un tel usage, qui n'est qu'un retour à la langue ancienne, usage bien propre à l'époque saïte, ait pu s'appliquer au pseudo-participe également. La disposition des signes sur l'original exclut en tout cas la lecture *mk wỉ mn·kwỉ*. Noter qu'à la fin de la phrase, le signe  est remplacé par le féminin  .

c) Les deux yeux sont différenciés, le premier signe figurant l'oeil droit et le second l'oeil gauche, comme pour bien spécifier que l'un et l'autre sont malades. Il s'agit peut-être aussi d'une simple dissimilation graphique; sur ce procédé d'écriture, cf. DRIOTON, *ASAE*, XLIX [1949], p. 57—68, et, plus spécialement pour l'époque saïte, POSENER, *ASAE*, XXXIV [1934], p. 142 (avec note 5).

d) Les deux signes  du titre *ỉrt-pʿt* sont jumelés après le premier élément du nom composé; ils auraient pu l'être aussi après le second. Le groupement obéit à la règle de disposition eugraphique en quadrats; mais, comme l'on voit, une assez grande liberté était laissée, en cette matière, à la discrétion du graveur. Sur la lecture *ỉrt-pʿt* (masc. *ỉry-pʿt*), cf. KUENTZ, *Studies . . . Griffith*, p. 101—102.

Commentaire général

Concision et clarté sont les qualités éminentes de cette brève inscription, qui dit en quelques mots tout ce qu'elle doit exprimer, exempte qu'elle est de tout développement phraséologique. Très logiquement composée, elle comprend:

1° l'invocation
2° la raison de cette invocation
3° la supplique
4° *l'ex-voto donatum*
5° l'identité de la suppliante
6° la date

1° Le nom d'Amen·hotep-fils de Hapou est accompagné du seul titre honorifique de *ỉry-pʿt*, qui, d'après la liste des titres établie par VARILLE[1]), revient le plus fréquemment dans ses inscriptions (29 fois contre 21 pour "scribe royal" et 14 pour *ḥȝty-ʿ* "prince", qui sont les deux autres titres les plus fréquents). L'épithète *mȝʿ ḫrw* se rapporte, bien entendu, à Amen·hotep, et non point à son père Hapou, nom et patronyme étant devenus inséparables pour désigner le premier[2]).

[1]) VARILLE, *op. cit.* (sous presse).

[2]) Les particuliers nommés Amen·hotep étaient nombreux à la XVIII^e dynastie; l'adjonction "fils de Hapou" est faite soit par raison de piété filiale, soit pour distinguer notre Amen·hotep d'un homonyme qui fit une brillante carrière à Memphis à la même époque comme "scribe royal, scribe des recrues, chef de tous les travaux (architecte?), etc.", autant de titres appartenant également à son émule thébain. (Sur ce personnage, cf. HAYES, *JEA*, XXIV [1938], p. 9—24).

L'appel "viens, ô bon médecin", qu'on croirait adressé à un vivant, tant le ton en est touchant de confiante simplicité, et non point à un homme disparu depuis sept siècles et demi, souligne bien le rôle de guérisseur d'Amen·hotep-fils de Hapou. Il y a lieu de relever qu'aucune inscription le concernant, celles de la Basse Epoque mises à part, ne font allusion à ce rôle de médecin (*swnw*).

2° La maladie dont souffre la princesse est l'une de celles qui, comme encore de nos jours, étaient le plus répandues en Egypte[1]). Il s'agit d'une affection ophtalmique d'une gravité certaine, puisque soins et remèdes étaient restés inefficaces.

Ce n'est pas que les oculistes fissent défaut; on en connaît plusieurs qui exerçaient leur science sous l'Ancien Empire et la tradition ne s'en était point perdue à l'époque saïte: selon Hérodote (III, 1), Amasis fut prié par Cyrus, qui souffrait d'une ophtalmie, de lui envoyer un "médecin des yeux qui fût le meilleur de l'Egypte"[2]). Les remèdes non plus ne manquaient pas: le traité magico-médical connu sous le nom de *papyrus Ebers* ne propose pas moins de quatre-vingt quinze recettes pour soigner les maladies des yeux.

3° Si la supplique s'adresse à un "médecin", on compte bien que l'effet de son intervention sera immédiat, ce qui implique qu'on lui prête les pouvoirs surnaturels du "magicien". En fait, elle s'adresse au parfait disciple de Thoth qu'était le scribe royal Amen·hotep[3]).

4° L'ex-voto prend généralement la forme d'une stèle. Ici, l'intervention miraculeuse aura pour contrepartie une statue du sage Amen·hotep en personne, image qui perpétuera son souvenir et servira sa dévotion, en même temps qu'elle sera un témoignage de gratitude.

5° On ne connaissait jusqu'ici au fondateur de la dynastie saïte qu'une fille, Nitocris, qu'il fit adopter par la divine adoratrice Shep·en·oupet II, fille de Piânkhi, en vue de légitimer ses propres droits sur Thèbes, et qui, devenue divine adoratrice à son tour, assura une continuité du pouvoir dans cette région du pays pendant plus d'un demi-siècle. Mert·neith, dont notre statue révèle l'infortune, vécut sans doute, pour cette raison même, à la Cour de Saïs.

6° La date "an 37 de Psamétik" ne peut s'appliquer qu'au premier roi de ce nom, lequel eut cinquante quatre années de règne (663—609), tandis que Psamétik II n'a régné que six ans et Psamétik III un an seulement[4]). La statue votive d'Amen·hotep-fils de Hapou fut donc offerte par la princesse Mert·neith en l'année 626.

On peut s'étonner qu'une princesse de Saïs demande un miracle au sage Amen·hotep, dont la célébrité se fit et fut entretenue à Thèbes. N'existait-il pas, beaucoup plus près de la

[1]) Les ophtalmies et leur thérapeutique d'après les recueils de recettes médicales sont étudiées dans GRAPOW, *Von den medizinischen Texten (Grundriß der Medizin der alten Ägypter*, II), [Berlin 1955], p. 122—124 et LEFEBVRE, *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique* [Paris 1956], p. 66—88. Recette de caractère purement magique signalée dans GRAPOW, *op. cit.*, p. 20 [57] et note 1. Sur les ophtalmies, voir aussi GRAPOW, *Kranker, Krankheiten und Arzt (Grundriss . . ., III)* [1956], p. 53—55.

[2]) Sur les oculistes de l'Ancien Empire et leur patron, le dieu héliopolitain Douaou, cf. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 67—68, ouvrage auquel est emprunté en outre (p. 1) l'épisode saïte rapporté par Hérodote.

[3]) Un scribe du roi devait pouvoir se flatter de "tirer profit des formules magiques" autant qu'à "pénétrer les écritures" (WILD, *BIFAO*, LIV [1954], p. 177 et notes de commentaire 5 et 6). Thoth, inventeur de l'écriture et inspirateur de toute littérature, donc aussi des préceptes médicaux et des formules magiques, était, par définition, patron des médecins et des magiciens. D'ailleurs, magie et médecine, celle-ci issue de celle-là, restèrent toujours intimement liées l'une à l'autre en Egypte (LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 10 et 20). Sur le pouvoir magique de Thoth, cf. BOYLAN, *Thoth the Hermes of Egypt*, p. 123—135 et sur Thoth patron des médecins et magiciens, LEFEBVRE, *loc. cit.* et p. 67.

[4]) DRIOTON/VANDIER, *L'Egypte*³, p. 621—622.

Résidence, à Létopolis, située à l'extrémité méridionale du Delta, sur la rive gauche du Nil, un dieu réputé pour être le protecteur de tous ceux dont la vue était menacée ou perdue, cette forme d'Horus qui s'appelle tantôt Mékhenty·irty "Celui-dont-le-visage-possède-deux-yeux", tantôt Mékhenty·en·irty "Celui-dont-le-visage-ne-possède-plus-d'yeux"[1])?

Serait-ce que sa soeur, la divine adoratrice d'Amon Nitocris, constatant les prodiges que l'"intercesseur" continuait d'accomplir par le truchement de ses statues, lui eût conseillé cet ultime recours? Mais alors pourquoi le nom d'Amon n'est-il point mentionné dans notre inscription?

Il y avait, sans s'éloigner beaucoup de la Résidence, sujet à d'autres affinités. Le père de Mert·neith, lorsqu'il n'était encore que prince de Saïs, avait reçu d'Assourbanipal le fief d'Athribis[2]), avant même qu'il n'eût obtenu Saïs en héritage, et il dut éprouver toujours une sorte de prédilection pour la région sur laquelle s'exerça son premier commandement. Mais surtout, Amen·hotep-fils de Hapou était né à Athribis et, parvenu au faîte de sa carrière thébaine, il continuait à se réclamer de cette origine; il se prévalait également de son titre de "chef des prophètes d'Horus Khenty·khéty"[3]), le dieu de sa ville natale.

Ce même berceau de leur grandeur n'a-t-il pu inspirer à Psamétik Ier l'idée que sa fille malade devrait implorer l'aide du citoyen d'Athribis qui, dans le passé, avait tant fait pour le renom de sa ville et pour la gloire de son souverain et qui s'était acquis lui-même une si grande notoriété *ante postque mortem*?

Si cette hypothèse est fondée, la statue d'Amen·hotep-fils de Hapou dut être placée par les soins de Mert·neith dans le sanctuaire du dieu faucon Khenty·khéty de Kem·our, dans le nome d'Athribis. Malheureusement le lieu de provenance de notre fragment n'est point connu. Souhaitons que l'image même du "bon médecin" paraisse au jour et réjouissons-nous, en attendant, que l'inscription de sa base, si brève, et pourtant si riche d'enseignement, fournisse un important jalon de l'accession d'un homme d'origine modeste, mais dont le mérite personnel fut considérable, au rang de sage divinisé.

Note additionnelle.

Les attaches conservées par la famille régnante saïte avec Athribis sont éloquemment confirmées par la trouvaille faite en 1950, à la limite des cultures et du Tell Atrib, à Benha, du sarcophage de la reine Takhout, épouse de Psamétik II[4]). L'énorme cuve monolithique et son couvercle sont maintenant installés dans le jardin du Musée du Caire, côté ouest[5]). L'unique colonne de texte gravée sur la face supérieure du couvercle se lit:

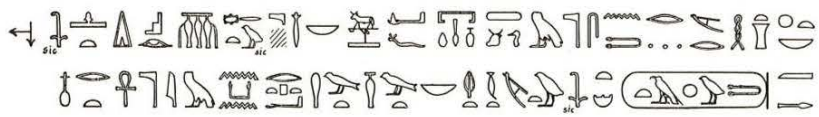
[1]) Junker, *Der sehende und blinde Gott* (*SAW München, Phil.-Hist. Abt.*, 1942, Heft 7), p. 34—35.

[2]) Drioton/Vandier, *op. cit.*, p. 553 et p. 574—575.

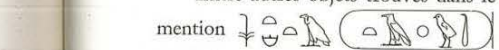
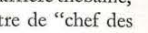
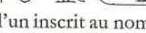
[3]) D'après certains passages des *Inscriptions de la statue guérisseuse de Djed·her-le-Sauveur* (édition E. Jelínková-Reymond, *IFAO, Bibl. d'ét.* XXIII, [1956], p. 133, notes 4 et 11), on peut se demander si Khenty·khéty n'était pas considéré comme le patron des guérisseurs du nome athribite, où une ancienne tradition de magie curative devait être en honneur pour qu'elle produisît, au IVe siècle avant J.-C., un monument aussi important en cette matière que la statue de Djed·her.

[4]) Cf. Leclant, *Orientalia*, 19 [1950], p. 495—496.

[5]) Je remercie M. Labib Habachi de m'avoir signalé la présence de ce sarcophage au Musée du Caire, ainsi que M. Henri Riad de m'en avoir facilité la copie.



Offrande que donne le roi (à) Osiris Khenty·khéty, dieu grand, seigneur du (nome) Ka[*·kem*], *(afin qu')il fasse sortir à la voix les pains, la bière, la viande, la volaille, ainsi que (m) l'encens, l'onguent et toute bonne chose dont vit un dieu, pour le* ka *de la noble, riche en perfection (wrt ḫts), riche en faveur, pleine d'amabilité (nb*[*t*] *im3t), douce d'amour, épouse de roi, Takhout, juste de voix.*

Entre autres objets trouvés dans le sarcophage figurent un scarabée du coeur portant la mention  *épouse et mère de roi, Takhout* (J. E. 89002), et deux scarabées, l'un inscrit au nom de  (J. E. 89004), l'autre au nom de  (J. E. 89009). M. Drioton attribue la seconde de ces amulettes à Psamétik Ier et lui prête la valeur d'un bijou de famille[1]). C'est très possible, mais j'inclinerais plutôt à y reconnaître le nom d'Apriès et, sur la troisième amulette, celui de Nitocris (Shep·en·oupet III). En effet, la reine Takhout, Apriès, Nitocris et la fille adoptive de celle-ci, Ânkh·nes·néfer·ib·rê, sont représentés vraisemblablement comme des contemporains sur la base d'une statuette du Musée du Louvre publiée récemment[2]).

[1]) Cf. Leclant, *loc. laud.*

[2]) J. Monnet, *Rev. d'ég.*, X [1955], p. 37—47, et spéc. p. 46—47.

Notes de Toponymie Égyptienne

Par Jean Yoyotte

Le monde de la Basse Époque, dont les études ptolémaïques du Professeur Hermann Junker nous ont révélé maints aspects est, par excellence, le domaine où les recherches de topographie historique et de géographie religieuse peuvent être menées avec le plus de succès. En dehors des grands centres dont les dieux jouissaient d'un tel prestige que les textes des temples gréco-romains en parlent abondamment, existaient mille localités rurales qui, elles aussi avaient leurs cultes et leurs fonctions originales. Pour connaître ces bourgades secondaires, nous sommes mieux placés qu'on le croirait à première vue: des attestations isolées dans les temples tardifs, les titulatures sacerdotales de nombreux particuliers, enfin les textes grecs et coptes ont gardé les noms de beaucoup d'entre elles. Par l'analyse de ces noms, qui remontent plus ou moins loin dans le passé, parfois jusqu'à l'Ancien Empire, on pourra souvent préciser une localisation ou du moins situer la fonction de tel ou tel bourg dans le paysage rural de l'Ancienne Égypte. Ces notes proposent quelques identifications géographiques ou cherchent à approcher la solution de quelques petits problèmes de toponymie. C'est pour moi un agréable honneur que de les dédier au maître, égyptologue et coptisant, auquel est présenté ce Recueil.

I. *ΣΙΟΥΦ*

Sur le grand cercueil de pierre du général Pétisis fils de Psentaès (Berlin, nº 29)[1], qui date des dernières dynasties indigènes ou du début de l'époque grecque, divers lieux où le défunt avait détenu des bénéfices sacerdotaux sont énumérés dans les deux longues titulatures qui bordent en haut les parois extérieures de la cuve:

A) A droite:

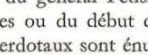
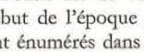


[1]) Description, *Ausf. Verz.*² (1899), 270; reproduction, Schaefer & Andrae, *Die Kunst des Alten Orients* (*Propyläen-Kunstgeschichte* II), 458. — Les mentions géographiques ont été utilisées par extraits dans Brugsch, *Geographie*, 246 et pl. XLIV (nº 1152), 287 et pl. LII (nº 1529) et *DG*, 325, 350, 358, 661, 940. Ces intéressantes titulatures n'ayant jamais été publiées *in extenso* que dans l'ouvrage assez rare de Dumichen, *Der Grabpalast des Petuamenap* III, pl. 25—26, je les reproduis ici d'après des photographies aimablement communiquées par M. S. Morenz.

B) A gauche:



Pétisis avait donc été "*prophète d'Ouadjyt-qui-sépare-les-deux-terres résidant à Bouto* (P-Dp)" et "*prophète d'Isis-qui-donne-la-vieillesse, au Temple de Saïs*"; sa mère Nitètis, nommée d'après la patronne tutélaire de cette même ville de Saïs, avait été musicienne de la déesse Neith. Pétisis était aussi "*prophète de l'Or dans la Maison-de-l'Or*", lieu qui n'est pas identifié avec précision, mais qui, d'après la mention qui en est faite comme fief de Tefnakht, le dynaste de Saïs, devait se trouver entre la Branche Phermouthiaque et la Branche Canopique[1]). Le contexte géographique est donc bien circonscrit; c'est dans la région de Saïs et Bouto qu'il convient de chercher les localités obscures où Pétisis exerçait ses deux autres charges de prêtre, à savoir: "*prophète d'Isis de* T*ȝ*-*ḥ*t-n(t)-Hp" et "*prophète d'Osiris-Onnophris de* Ny-sw-*i*t·f". Le toponyme *Tȝ-ḥt-n(t)-Hp* signifie "La Demeure de Hep", Hep ayant peut-être été un personnage, fondateur de cet habitat[2]); je ne saurais en dire plus long.

Le toponyme  (A), var  (B), que les deux graphies autorisent à transcrire *Ny-sw-*l*t·f*, signifiait littéralement "Il appartient à son père"; peut-être tirait-il son nom d'un particulier ainsi nommé qui aurait été le fondateur du village[3]). A Basse Époque, l'expression *Ny-sw-*l*t·f* pouvait être prononcée: $^{e}sw\bar{u}tf < {}^{e}sw\bar{u}f$. La variante B qui donne pour , est due à la prononciation réelle du groupe initial *ny-sw*[4]). D'après la variante de A pour , on peut conjecturer, par hypothèse, que l'élément *it·f*, soit *-īūt·f*[5]) se prononçait exactement *iūf*, la première des deux consonnes finales en contact, *t*, étant à peine marquée dans la parole. Or la forme $^{e}siūf$ ne serait-elle pas le prototype égyptien de la transcription grecque *Σιουφ*, sous laquelle Hérodote (II, 172) désigne le bourg où était né le roi Amasis[6]):

[1]) Cf. Stèle de Piankhy, l. 2—3 (= *Urk.* III, 4, 16—17). État des questions Gauthier, *DG* II, 91.

[2]) Sur *ḥt*, Gardiner, *AEO* II, 206* et 207* (nº 422—423). De nombreux toponymes étaient formés en *ḥt ḥt*, Gauthier, *DG* I, 161—163. — Un nom *Hp* ne figure pas dans Ranke, *PN*.

[3]) Un tel nom ne figure pas dans Ranke, *PN*, mais les formations en *ny-sw* sont caractéristiques des anthroponymes.

[4]) Pour *ny-sw* = ^{e}s, cf. les équivalences bien connues *Σμενδης* = *Ny-sw-bȝ-nb-ḏḏt* (Ranke, *PN* I, 174, 17), *Σμινις* = *Ny-sw-Mnw* (*ibid.*, 176, 12), etc.

[5]) Le mot *it*, "père" (copte ^{sa}ⲉⲓⲱⲧ ^{sbf}ⲓⲱⲧ) est transcrit ⲓⲟⲩⲧ en vieux copte (*ZÄS* 21, 100). Cf. *Wb.* I, 141.

[6]) Bibliographie des opinions formulées sur ce lieu, De Meulenaere, *Herodot over de 26ste Dyn.*, 87, n. 16.

. . . *ἐβασίλευσε Ἄμασις, νομοῦ μὲν Σαΐτεω ἐών, ἐκ τῆς δὲ ἣν πόλιος, οὔνομα οἱ ἐστι Σιούφ.* Le lieu nommé *Ny-sw-ỉt·f* de la titulature de Pétisis ne devait pas être très éloigné de Saïs; or, il ressort implicitement du propos d'Hérodote que Siouph était dans le Nome Saïte.

II. ⲧⲉⲣⲃⲉ et ⲧⲉⲣⲥⲱ (parcs à bestiaux et camps militaires dans la campagne égyptienne).

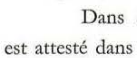
Une stèle du Louvre[1]), datée de l'an VIII de Psammétique I et concernant la constitution d'un bénéfice foncier de 10 aroures en faveur d'un membre du clergé de Pharbaethos, précise en ces termes la position du terrain alloué:



Il s'agissait donc d'un champ "*qui était (situé dans) la campagne du bourg de* Bt-Ḥr, T3-ir-t3 (?) *étant au Sud*, T3-rbt *au Nord*, (les terres du) chef des chanteurs Aoki et (de) Pabes le marin *à l'Ouest*, N(3) rsyw(t) *à l'Est*".

Des quatres toponymes énumérés, le premier s'applique à une bourgade; il pourrait bien inclure le mot sémitique *bt*, "maison" et signifier "La Maison d'Horus", *Ḥr* étant un particulier nommé *Hor* plutôt que le dieu Horus[2]). Du second terme *T3-ỉr-t3* (?) qui, selon son déterminatif, désignait une catégorie de terrain, je ne saurais fournir, ni une lecture certaine, ni aucune explication plausible[3]). Les deux autres toponymes, en revanche, me paraissent pouvoir faire l'objet d'une interprétation satisfaisante. L'un et l'autre ne désignaient pas de véritables agglomérations: servant à marquer les limites d'un champ de 10 aroures, ils ne représentaient que des réalités topographiques assez restreintes en étendue.

1°) ⲧⲉⲣⲃⲉ

Dans  [4]), on peut aisément reconnaître un mot féminin, *t3 rbt*, qui est attesté dans deux papyrus démotiques d'époque lagide:

— *P. Adler* 4, 6 (ép. Ptolémée Soter II): "l'homme qui reçoit la solde (?) inscrite à la *rbt* de Pathuris."[5])

— *P. Ryland* XV, A, 3 et B, 4 (ép. Ptolémée IV): "l'homme qui reçoit la ration parmi les hommes d'Eumène, qui est inscrit à la *rbt* de Resnef." (éd. Griffith).

Griffith a reconnu que les "hommes" dont il est question dans le second exemple devaient être des soldats[6]); il faut sans doute voir dans *rbt* = *ᵉrbe* la désignation de camps de cavalerie

[1]) Louvre J. E. 10572 = C. 297. Voir Révillout, *PSBA* 14, 237—238; *Mélanges sur la métrologie, l'économie politique et l'histoire de l'ancienne Égypte* . . . (1895), 413; *Notice des papyrus démotiques archaïques* . . . (1896), 277—278; signalée dans Gauthier, *LR* IV, 67.

[2]) Le nom a été inexactement enregistré comme *htaat* (?) dans Gauthier, *DG* II, 33.

[3]) Gauthier, *DG* VI, 6, s. v. *ta án* (?): l'identification de ce lieu champêtre avec la ville royale *T3 ʿn* de Piankhy, l. 114 (= *Urk.* III, 45, 17) est intrinsèquement invraisemblable.

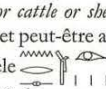
[4]) Gauthier, *DG* VI, 25 coupe *tarabt Amon*, "la *rabt* (?) d'Amon". Le groupe *ỉmn* qui suit le déterminatif de *rbt* constituerait plutôt le début du mot suivant: *ỉmntt*. Sinon il faut traduire "Le Parc d'Amon".

[5]) Griffith, *The Adler Papyri*, p. 77.

[6]) *Demot Pap. Ryland* III, 132 note.

analogues aux ὕπαιθροι[1]). Ce faisant, il retrouve à juste titre le même mot dans le copte [s] ⲉⲣⲃⲉ, [b] ⲉⲣⲃⲓ, terme féminin signifiant "*enclosure, pen*, esp. for sheep" et correspondant au grec ἔπαυλις. Or Crum[2]) a précisément noté que ce mot copte se rencontre comme le nom propre de plusieurs lieux: ⲧⲉⲣⲃⲉ, ⲧⲉⲣⲫⲉ, ⲧⲏⲣⲃⲉ[3]). La forme *t3 rbt* de la stèle du Louvre offre l'exact prototype hiéroglyphique du toponyme copte. Il convient d'ajouter que les différentes versions de textes sacrés montrent que ⲉⲣⲃⲉ était pratiquement synonyme de ⲟⲩⲉ et de ⲡⲥⲱ.

2°) ⲧⲉⲣⲥⲱ, plur. [b] ⲛⲉⲣⲥⲱⲟⲩⲧ.

Or, il faut probablement retrouver dans le texte du Louvre un exemple égyptien du dit mot [s] ⲡⲥⲱ, [sf] ⲉⲣⲥⲱ, [a] ⲡⲥⲟⲩ "*fold for cattle or sheep*". Ce terme féminin qui figure, au singulier, dans le toponyme ⲧⲉⲣⲥⲱ ⲉⲧϥⲏⲕ[4]) et peut-être aussi dans le grec Θαρσω, var. Θρασω[5]), apparaîtrait dans le quatrième terme de la stèle  sous la forme plurielle: *N3 rsywt* (= ⲛⲉⲣⲥⲱⲟⲩⲧ). Comme Spiegelberg l'avait signalé[6]), le mot copte ⲉⲣⲥⲱ est en effet issu d'un terme égyptien *t3 rsyt* (formé sur la racine *rs*, "veiller") qui est précisément attesté comme désignation de localités:

— *P. démot. Ryland* IX, 5, 15 (Darius): *t3 rs(yt) rst n Mn-nfr*, "La Garde méridionale de Memphis", abrégé parfois en *t3 rs(yt) rst* (*ibid.* 5, 8; 6, 7), lieu marquant à l'époque saïto-perse la limite nord du gouvernorat de Haute Égypte[7]).

— *Pierre de Rosette*, démot. 1. 13 (Ptolémée V): *t3 rs(yt) Šḳn*, "La Garde (de) Sheken"[8]), nom démotique de Λύκων πόλις ἡ ἐν τῷ Βουσιρίτῃ dont la révolte fut réprimée en 197 av. J. C. Le texte hiéroglyphique du même décret, faisant allusion à ce lieu le désigne comme *rsyt*, "La Garde"[9]).

— Statue Turin 3062[10]) (ép. ptolém.):  "*La ville (dite) La Garde de* Psy *de Ptolémée*", fondation lagide en Palestine (?) qui fut reprise de vive force lors d'une révolte.

Le sens que le copte a conservé au terme ⲡⲥⲱ est celui de βουκόλια; ce terme pouvait donc s'appliquer à une pâture d'un type spécial, plus exactement à un enclos où l'on "veillait" sur les bêtes. En revanche, dans les trois exemples égyptiens, il s'applique incontestablement à des établissements militaires.

Deux des termes qui figurent sur la stèle du Louvre, *T3 rbt* (= ⲧⲉⲣⲃⲉ) et *N3 rsywt* (= ⲧⲉⲣⲥⲱ au pluriel) paraissent donc avoir désigné des enclos en plein air dont certains

[1]) Griffith, *The Adler Papyri*, p. 55; sur les camps hypaethres, Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, 693—694; Lesquier, *Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides*, 71, n. 2.

[2]) *Coptic Dict.* II, 529. Cf. aussi Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, 492.

[3]) Cf. aussi, sous réserves, Θηλφις, Preisigke, *Wörterbuch* III, 300.

[4]) Crum, *o. c.* I, 362.

[5]) Grenfell & Hunt, *Tebtunis Papyri* II, p. 380.

[6]) *Kopt. Handwörterbuch*, 103.

[7]) Griffith, *Demot. Pap. Ryland* III, 226, n. 9 et 424; Gauthier, *DG* VI, 27.

[8]) Le nom *šḳn* [Gauthier, *DG* V, 109 s. v. *ch(a)kanou(t)*] qui sert à préciser l'identité de cette *rsyt* ne semble pas de racine égyptienne et mériterait d'être expliqué par le sémitique שכן. Comparer la remarque de Gardiner, *JEA* 5, 258, n. 2.

[9]) Spiegelberg, *Der demot. Text der Priesterdekrete von Kanopus u. Memphis*, 48, 80, et 156—157; *Urk.* II, 180, 4 et 181, 3.

[10]) Signalée dans Fabretti-Rossi-Lanzone I, 420; extraits du texte dans Daressy, *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 16, 243.

étaient des parcs à bestiaux et d'autres des camps de soldats. Étant donné la petite échelle et le caractère purement agreste du terrain décrit, c'est la première des deux acceptions qui convient dans notre texte: le champ de 10 aroures, attenant à des terrains libres vers le Sud et l'Ouest, était contigu, vers le Nord et l'Est à des paturages enclos dont les caractères et la destination n'étaient pas strictement identiques puisqu'on les distinguaient par deux vocables différents.

Dans le domaine de la sémantique, il est intéressant de relever que l'emploi des mots ⲣⲥⲱ et ⲉⲣⲃⲟ, dans la toponymie comme dans l'usage courant, était strictement parallèle à celui du terme ⲟⲩⲉ.

3°) ⲡⲟⲩⲉ.

Le mot ^{ss}ⲟⲩⲉ, ^{b}ⲟⲩⲓ, ^{f}ⲁⲩⲓ, ^{ss}ⲱⲩⲉ = ἔπαυλις, ἀυλή, *"fold of cattle, sheep"*[1]) remonte, comme on le sait, à l'égyptien, démot. *ỉhw*[2]) < n. ég. *ỉh(3)y* < m. ég. *ỉhw* "étable". A partir du Nouvel Empire, ce terme a été très répandu dans la toponymie. Flanqué ou non d'un adjectif épithète ou d'un génitif, il s'appliquait à une multitude de localités[3]). Un papyrus de la XVIII^{e} dynastie cite déjà entre d'autres villages trois lieux dits *pȝ ỉhy*[4]). Pour une région correspondant à peu près à l'Oxyrhynchite et à l'Héracléopolite des temps hellénistiques, le *Papyrus Wilbour* (Ramsès VI) en dénombre neuf[5]) et des documents, allant de la XXI^{e} à la XXX^{e} dynastie, en comptent six autres dans les confins de la seule Héracléopolis magna[6]). Si le toponyme ⲡⲟⲩⲉ est rare en copte[7]), les papyrus grecs au contraire connaissent une *Πωις* du Mendésien, une de l'Héracléopolite, une de l'Apollônopolite Heptacômia, une près Thèbes, une enfin dans le Coptite[8]). La double acception du mot *ỉhy* a été soigneusement notée par le *Wörterbuch*: "I. *Feldlager*. II. *Viehhürde (für Rinder, Pferde, Esel, u. ä.)*[9]). Or ces deux emplois devront être distingués dans la toponymie. Une station des faubourgs d'Edfou, *pȝ ỉhy n pȝ mš*ʿ désignait sans aucun doute "Le Camp des soldats"[10]); selon une ingénieuse hypothèse de Kees, le *Pȝ ỉhy* des lettres d'El-Hibeh, identique au grec *Ἱππώνων*, aurait été un poste de cavalerie[11]). En revanche, le nom complet de *Πωις* du Coptite, village qui existait dès l'époque d'Amasis, était *Pȝ ỉhy n pȝ mhn n Ỉmn*, "L'Étable du pot-à-lait d'Amon"[12]); il est clair qu'à l'origine, l'agglomération avait pour

[1]) Crum, *o. c.* I, 253.

[2]) Spiegelberg chez Reinach, *Papyrus grecs et démotiques*, 196 et dans *ZÄS* 56, 18—19 ou *ỉhy* désigne l'*ἀυλή* d'Apis (sur celle-ci, Mustafa el-Amir, *JEA* 24, 53 sq.). Erichsen, *Demot. Glossar*, p. 40.

[3]) Un anthroponyme *Pȝ-n-pȝ-ỉhy*, "Celui de Pōhē" est bien connu, Ranke, *PN* I, 107, 13; en grec *Παπωις* (Preisigke, *Namenbuch*, s. v.), en copte ⲡⲁⲡⲟⲩⲉ (Heuser, *Die Personennamen der Kopten*, 16).

[4]) P. *Caire CG* 58089, l. 11, 16, 17 (deux des noms Gauthier, *DG* I, 59 et 101).

[5]) Faulkner, *Papyrus Wilbour* IV *Index*, 71 (et 77 s. v. Pi-ohe).

[6]) Voir Spiegelberg, *ZÄS* 53, 3 et 25—26; Tresson, *Mél. Maspero* I/2, 824; Daressy, *ASAE* 17, 43 et 21, 139; Sottas, *Pap. démot. Lille*, p. 50 (n° 22, l. 6).

[7]) Crum, *o. c.* I, 258. — Et en composition ⲡⲟⲩⲟⲉⲡⲟⲩⲉ, "La colline de Pōhe", Černý, *BIFAO* 57, 209.

[8]) Liste d'exemples dans Preisigke, *Wörterbuch* II, 325; sur la Poïs du Coptite, Kees, *PW* XXI/1, 1215. — Le mot *pȝ ỉhy* apparaît aussi dans le Coptite, dans le composé *Ποεπωις*, *Ποοπωις*, (Preisigke, *o. c.*, 322) = "Le village de Pōhe"; voir Gardiner, Milne & Thompson, *Theban Ostraca* (*Univ. of Toronto*), 31—32. — Voir Erichsen, *Aegyptus* XXXII/1, 1952, (= *Raccolta Vitelli* II), 24.

[9]) *Wb.* I, 118, 5—7.

[10]) *Edfou* V, 357, 4; pour le contexte, Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou* I, 218 (texte) et 235 (trad.).

[11]) *ZÄS* 58, 100.

[12]) Cf. les Papyrus du Louvre E. 7837 (Malinine, *Choix de Textes juridiques*, 89 sq.), E. 7836 (*ibid.*, 95 sq.), E. 10835 (*ibid.*, 125 sq.), E. 7833 A (Hughes, *Saitic Demotic Land-Leases*, 51 sq.), E 7833 B (*ibid.*, 68 sq.), E. 7835 (*Corpus Papyrorum*, n° 13, pl. XIV) et aussi P. British Museum 10117 (Reich, *Papyri juristischen Inhalts*, 9 sq.), P. Carnarvon (Spiegelberg, *RT* 35, 154—160), etc. — Pour l'abréviation *Pȝ ỉhy* d'où vient le grec *Πωις*, P. Berlin 3116 (Spiegelberg, *Demot. Pap. aus den k. Museen*, p. 19, pl. 44). — [J. Schwartz me rappelle l'existence d'une *Πωις* dans le nord de l'Hermopolite, *P. Amherst*, 133, l. 8].

fonction d'abriter, avec leurs bergers, les troupeaux qui fournissaient du lait pour le culte de Karnak. On peut hésiter dans les nombreux cas où le terme *Pȝ ỉhy* est simplement complété par un nom de particulier: il est vraisemblable de penser que ce nom désigne le fondateur d'un parc à bestiaux, mais il n'est pas exclu qu'il conserve parfois le souvenir d'un chef de garnison, notamment dans le cas des villages qui sont attestés dans des textes contemporains de la XXII^{e} dynastie ou postérieurs à cette dernière, puisque les temps qui suivirent le Nouvel Empire semblent avoir été ceux où l'Égypte se couvrit de postes fortifiés[1]). Lorsque *Pȝ ỉhy* est attribué à une divinité — par exemple *Pȝ ỉhy n Ḥr*, "L'Étable d'Horus"[2]) — il s'agit, selon toute vraisemblance, des locaux où étaient parqués les bestiaux de celle-ci.

Les différents toponymes formés avec *rbt* (ⲉⲣⲃⲟ), *rsyt* (ⲣⲥⲱ) et *ỉhy* (ⲟⲩⲉ), ainsi peut-être que les localités appelées *Ἔπαυλις* dans les sources grecques[3]) trouvèrent donc leur origine dans deux réalités différentes. Certains correspondaient à des campements permanents de l'armée; ils furent sans doute les moins nombreux. Les autres désignaient des terrains enclos destinés à la pâture du bétail[4]).

III. A propos des *Θελβωνθις*.

Les papyrus grecs attestent l'existence de toute une série de villages dont le nom indigène devait se prononcer *Telbont* et qui apparaît sous les transcriptions *Θελβωνθις*, *Τελβωνθις*, *Θελβονθον*[5]). En Haute Égypte, il y avait une *Θελβωνθις* (var. *Τελβωνθις*) bien connue dans le Nome Hermopolite[6]) et une *Τελβονθ*[. .] du Nome Antéopolite[7]). En Basse Égypte, il y avait une *Θελβωνθις* dans le Mendésien[8]); une ville homonyme avait donné son nom à la *τοπαρχία Θελβωντίτης* du Nome Bousirite[9]) et dans le Prosopite, trois lieux qui étaient fort proches les uns des autres, se nommaient respectivement: *Θελβονθον Σιφθα*[10]), *Θελβ(ονθον) Νιτρω*[11]), *Θελβ(ονθον) Φρενψω*[12]).

[1]) A cette époque remontent notamment la plupart des localités dénommées en *pȝ sbty n*, "La Muraille de . . ." (Gauthier, *DG* V, 23—26).

[2]) Faulkner, *Papyrus Wilbour* IV *Index*, 71, s. v. — Cf. aussi, sous réserves, Paḫnuti (assyrien) et *Παχναμουνις* (*Rev. d'Assyriologie*, 46, 214).

[3]) Grenfell & Hunt, *Tebtunis Papyri* II, p. 376: une "Grande" et une "Petite" *Épaulis* au Fayoum. — Une *Épaulis*, située quelque part sur la frontière orientale du Delta, est donnée par les *Septantes* comme l'équivalent du *Pihahiroth* de l'Exode.

[4]) Ces noms de lieu seraient les devanciers et les homologues des toponymes grecs en *Βουκολ-* (Preisigke, *Wörterbuch* III, 291) et des toponymes coptes en -ⲁⲗⲓⲉ (Crum, *o. c.* I, 7).

[5]) Voir Hombert & Préaux, *Recherches sur le recensement dans l'Égypte gréco-romaine*, 38—39.

[6]) Nommée dans de nombreux textes des I^{er} et VII^{e}—VIII^{e} s. après J. C.: *P. Ryl.* II, 80, 4; *P. Flor.* I, 50, 42 et 100; Wessely, *Stud. Pal.* V (C. P. Herm.), 119, R° V, 7 et 10, VII, 7 et 10, VIII, 1; *P. Leipzig* I 37, 8; 99, I, 5, 9, 19; *Stud. Pal.* X, 103, 1; *P. Amherst* II, 146, 2; *Stud. Pal.* X, 102, 2; 25 R°, 8.

[7]) J. Maspero, *Pap. byz.* (*CGC*), n° 67141, II V°, 2, 7.

[8]) Papyrus de Thmouis (II^{e}—III^{e} s. après J. C.), cf. *P. Ryl.* II, p. 451.

[9]) *PSI* IV, 412, 3—5 (III^{e} s. avant J. C.).

[10]) Citée vers 174 après J. C. au *P. Bruxelles* Inv. E. 7616, R° III, 4, 10; V, 9; VI, 3—4; VII, 3—4, VIII, 3; IX, 4, etc. Cf. Hombert & Préaux, *o. c.*, 38. — L'apposition du nom d'homme *Siphtha* (= *sȝ Ptḥ*, "fils de Ptah") qui devait désigner le maître ou le fondateur du village sert évidemment à distinguer le site des homonymes voisins.

[11]) *P. Bruxelles* E. 7616, V° III, 3. Cf. Hombert & Préaux, *o. c.*, 39. — Comprendre peut-être "*Telbont*-le-Natron", *BIFAO* 55, 128.

[12]) *P. Bruxelles E.* 7616, V° III, 1, 4, 10. Cf. Hombert & Préaux, *o. c.*, 39. — Le complément est un anthroponyme, peut-être *Pȝ rmṯ n pȝ šw*, "L'Homme de la Lumière".

Les documents coptes mentionnent la ⲦⲈⲖⲂⲰⲚⲦ (var. ⲦⲈⲖⲂⲰⲰⲚⲦ) de la région d'Hermopolis[1]) et font connaître en outre ⲦⲈⲖⲠⲰⲚⲦⲰⲠⲢⲰ (var. ⲦⲈⲖⲠⲰⲚⲦⲰⲠⲢⲰⲦ), qui est Bandara de Gharbieh[2]) et une autre ⲦⲈⲖⲂⲰⲚⲦ qui se situait sans doute aussi dans le Delta[3]). D'autre part, l'attention a été attirée par G. Sobhy sur la survivance du même nom dans l'Égypte actuelle[4]): il y a en Dakahlieh une *Telbant* (markaz Aga) qui pourrait bien être la *Θελβωνθις* du Mendésien, une seconde *Telbant* en Menoufieh (markaz Kouesna) et une troisième, dite *Tilbant Kaïsar* en Gharbieh; un autre lieu encore, dans la région de Mellaoui pourrait bien conserver, sous une forme un peu altérée, le souvenir de la *Θελβωνθις* — ⲦⲈⲖⲂⲰⲚⲦ de l'Hermopolite[5]). Il conviendrait enfin de rechercher si une forme évoluée du toponyme *Telbont* ne survit pas dans le nom *Telbana* porté par plusieurs villages de l'Égypte arabophone[6]).

Ainsi, sur toute l'étendue du pays exista au moins une douzaine de *Telbont*, sinon beaucoup plus. Le toponyme recouvrait donc une réalité de caractère fort général. Crum[7]) a proposé d'identifier l'élément *bont* avec le copte ^{s}ⲃⲟⲛⲧⲉ, ^{b}ⲃⲟⲛϯ, ^{f}ⲃⲁⲓϯ, ^{sa}ⲃⲁⲓⲧⲉ, issu de n. ég. *bnd* (< a. ég. *bnḏwt*); de tout temps ce mot désignait à la fois le "concombre" et les jardins où l'on cultivait les concombres[8]). Avec ce dernier sens, il était entré, dès l'Ancien Empire, dans la toponymie et il s'y maintint jusqu'à la Basse Époque dans le nom d'une ville du Fayoum[9]).

Retenant l'hypothèse de Crum pour rendre compte de la fin du mot, J. Vergote[10]) a proposé d'identifier le *Tel* initial, soit avec ^{sb}ⲧⲁⲣ, "carrefour", soit avec ^{s}ⲧⲁⲗ, ^{b}ⲑⲁⲗ, "colline". *Telbont* voudrait donc dire "Le Carrefour des concombres" ou "La Colline aux concombres". Ces deux reconstitutions théoriques font un peu difficulté. Il serait possible qu'un carrefour déterminé ait un jour été bordé de plants de concombres; on ne saurait imaginer que, dans toutes les campagnes d'Égypte, on ait systématiquement pratiqué la culture des cucurbitacées au voisinage des carrefours. Quant à l'existence d'une multitude de collines plantées de concombres, elle serait plus admissible, si l'on ne savait que la culture de ces plantes avides d'eau devait se pratiquer, dans l'Antiquité comme de nos jours, non point sur des buttes, mais au contraire sur les basses terres[11]). Ajoutons qu'aucune des variantes grecques ou coptes ne présente une vocalisation **Talbónté* (*ⲧⲁⲗ-ⲃⲟⲛⲧⲉ). Cependant, la plus grosse difficulté réside dans l'impossibilité d'expliquer à partir de l'étymologie proposée les deux graphies hiéroglyphiques que des stèles de donation fournissent du toponyme *Telbont*:

a) Stèle British Museum nº 1655[12]), datée de l'an IV de Néchao II et concernant la donation d'un terrain de 20 aroures, lesquelles sont ainsi délimitées:

[1]) Krall, *Kopt. Texte* (*C. P. Rainer* II), nº CXXXIII, 9 et CCXLII, 46, p. 116 note.

[2]) White, *New Texts from the Monastery of St Macarius*, nº XVIII, fragm. 1, Vº, 1, p. 95, n. 3; par sa position, El Bandara pourrait être *Telbont* du Bousirite.

[3]) Stèle du Musée Copte, cf. G. Sobhy, *BSAC* 5, 77—78.

[4]) G. Sobhy, *o. c.*, 78. [5]) G. Sobhy chez White, *o. c.*, 95, n. 3.

[6]) Omar Toussoun, *La géographie de l'Égypte à l'Époque Arabe* I/1, 211 et Survey of Egypt, *Atlas* 1 : 50.000, Index, s. v. *Telbâna*. — Telbâna de Daqahlieh pourrait être identique à la *Telbont* du Mendésien.

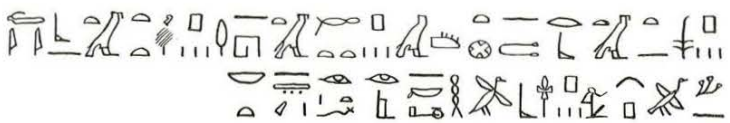
[7]) *Coptic, Dict.* I, 41. [8]) Gardiner, *AEO*. II, 220*, nº 483.

[9]) Yoyotte, *Processions géographiques mentionnant le Fayoum* . . . dans *Rev. d'égypt.* 13 (sous presse).

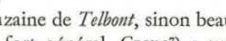
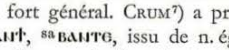
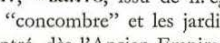
[10]) Chez Hombert & Préaux, *o. c.*, 39.

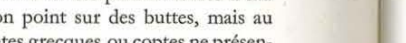
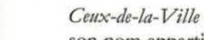
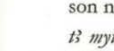
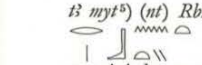
[11]) Voir notamment *P. Rainer*, 53. 7: "*ses concombres sont abondants sur les sables*" (Gardiner, *L.-Eg. Misc.*, 138, 2; Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 506).

[12]) Je cite cette stèle — dont l'acquisition a été signalée par Hall, *Brit. Mus. Quaterly* 4, 1929, p. 3 — d'après une photographie aimablement communiquée par M. I. E. S. Edwards.



"*Leur confin sud* est Telbont la-Noire, *leur confin nord* "Le Sycomore", *leur confin ouest* la plantation de concombres de Kep, *leur confin est* la Donation d'Osiris-dont-l'oeil-est-dans-toute-terre."

La mention de cette dernière donation permet de conclure que le domaine décrit par la stèle du British Museum était voisin des terrains mentionnés par deux autres stèles de donation datées de Néchao II et sur lesquelles "Osiris-dont-l'oeil-est-dans-toute-terre" est associé à l'Isis de Behbeit el-Hagar (Iséopolis du Sébennytique)[1]), ce qui nous invite à placer ce domaine dans la région de cette ville. Le texte du British Museum fournit une graphie phonétique incontestable du nom *Telbont*:  ; en même temps, elle paraît confirmer que l'élément *bont* (ici *bnt*) était différent du mot ⲃⲟⲛⲧⲉ, "plantation de concombres" par le fait même qu'elle fournit de ce dernier une graphie explicite  [2]). Tel qu'il est écrit sur la stèle saïte, le toponyme *Telbont* ne paraît pas devoir être décomposer en  *Tel* et  *bont* (ce second élément étant présumé, dans cette hypothèse, être une graphie anétymologique de ⲃⲟⲛⲧⲉ). On songerait plutôt à un terme féminin *rbnt* précédé de l'article *t3*. Cette interprétation est confirmée par une autre stèle de donation.

b) Stèle Louvre C 298[3]) datée de l'an I d'Amasis et concernant une donation de 6 aroures faite au profit d'Osiris seigneur de *R3-mḥt* dans la région de Pharbaethos. La terre en question était sise  *"dans la campagne (de) Ceux-de-la-Ville (sur) le Chemin de* Rbnt". *N3-n-dmi*, était le village dont le champ dépendait; son nom appartient à la catégorie des toponymes préformés en *n3-n*, "Ceux-de-"[4]). L'expression *t3 myt*[5]) *(nt) Rbnt* précise vraisemblablement l'emplacement du terrain. Le groupe  se compose du mot féminin  , *myt*, "chemin"[6]) précédé de l'article et suivi du nom de la localité desservie par le chemin:  , d'où notre traduction "La Chemin de *Rbnt*". Ce mot *Rbnt* est sans aucun doute le même que le *Rbnt* de la stèle du British Museum, à cela près que l'article n'est pas noté. Si la forme *T3 Rbnt* du texte de Néchao

[1]) Stèle C. 48 de l'Ex-Galerie égyptienne du Musée Guimet (maintenant au Louvre), cf. Moret, *Cat. du Musée Guimet* . . ., 99—102 et pl. 43. L'autre stèle, encore inédite, se trouve dans la Collection de M. G. Michaïlidis.

[2]) Comparer pour cette graphie *bndy*, *Edfou* II, 253, 5.

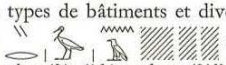
[3]) Inédite (je cite d'après ma copie). Il s'agit du monument qui a été signalé plusieurs fois par Posener, *Première domination perse*, 90, note b; *Revue de Philologie* 73 (1947), 124, n. 5; *Rev. d'égypt.* 5, 253, et aussi par Yoyotte, *CdE* 28/55, 104, n. 1 et de Meulenaere, *CdE* 31/62, 300, n. 3.

[4]) Cf. Spiegelberg, *Sphinx* 6, 84; Gauthier, *DG* III, 67—68; Černý, chez Vogliano, *Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft* 37, 279, n. 17; Gardiner, *AEO* II, 82*, nº 377 B et 146*—148*, nº 401; Id., *JEA* 34, 19—20.

[5]) Le signe est une mauvaise transposition hiéroglyphique de la forme hiératique du signe .

[6]) *Wb.* II, 41; Erichsen, *Demot. Glossar*, 153.

correspond au grec *Θελβωνθις*, la forme *Rbnt* de la stèle d'Amasis correspond à la variante *Ελβωνθις* qui est attestée sur un papyrus d'Abousir el-Mélek et qui désignait par conséquent un village *(T)elbont* de plus, situé dans l'Héracléopolite[1]). Les deux stèles saïtes permettent donc d'ajouter à notre liste des *Telbont* une *Telbont* du Pharbaethite et une *Telbont*-la-Noire (du Sébennytique?); elle prouve que le toponyme *Telbont* qui fut largement répandu dans toute l'Égypte, existait déjà sous la XXVI^e^ dynatie.

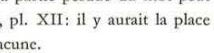
La confrontation des deux souvenirs hiéroglyphiques du toponyme *T-elbont* prouve que ce dernier était, originairement, un nom commun féminin *t3 rbnt* (avec *ṯ* ou *ty* final). Ce vocable désignait une entité topographique bien définie mais fort commune, soit une catégorie particulière de terrains, soit une forme spéciale de construction ou d'agglomération. G. Posener m'a judicieusement renvoyé à l'*Onomasticon d'Amenopé*: dans la section de ce répertoire où divers types de bâtiments et divers types de terrains sont énumérés un peu confusément, un terme  figure après *pr-ḥry*, "rez-de-chaussée"; après une lacune, vient ensuite *ḫmʿ* (?), "décombres (?)"[2]). La perte de la fin du mot *rbn* [. . .] fait peser une certaine incertitude sur le rapprochement; la disparition du déterminatif nous prive par surcroît d'une indispensable précision lexicographique.

Quoi qu'il en soit, il conviendra sans doute d'ajouter au dictionnaire un mot *rbnt* > *ᶜlbont*. Une explication de ce mot par l'égyptien est difficile: le *t* final, dans cette hypothèse serait soit une partie du radical, soit une terminaison de "nisbé" (*ty*). Or, en égyptien ni une racine *rbnt* ou *rbnṯ*, ni une racine *rbn* (donnant *rbnt* — *rbnty*) ne sont actuellement repérées. Si l'on se rappelle que de nombreux mots néo-égyptiens comportant un *t* "fort" comme terminaison sont en fait des emprunts au vieux cananéen[3]), on peut se demander si *rbnt* (*ᶜlbont*) ne devrait pas s'expliquer par une racine sémitique *lbn*[4]). Une telle interprétation permettrait de faire remonter le toponyme Telbont jusqu'au Nouvel Empire, période où le vocabulaire général et la toponymie elle-même se ressentirent notablement des rapports des Égyptiens avec la Palestine.

M. Hombert et Cl. Préaux[5]) ont rapproché de *Θελβωνθις* un autre nom de village: *Θελβω*, qui est attesté dans trois provinces différentes, l'Oxyrhynchite[6]), l'Arsinoïte[7]) et l'Héracléopolite[8]). Dans les papyrus où il est écrit, ce nom n'est apparemment pas employé comme une abréviation de la forme *Θελβωνθις*[9]); il doit s'agir d'un toponyme différent.

---

[1]) *BGU* 1138, 2 = Mitteis & Wilcken, *Grundzüge u. Chrestomathie*, n° 100; pas de correction portée dans la *Berichtigungsliste*. — On pourrait supposer que cet exemple isolé n'est qu'une graphie fautive de *Θελβωνθις*. Mais comme le papyrus, trouvé à Abousir el-Melek, ne doit pas faire allusion à une des *Thelbonthis* connues, mais à un autre lieu, on peut admettre qu'il s'agit bien d'une *T-elbont* dont le nom indigène a été transposé en grec, sans notation de l'article (comparer la coexistence des formes *Κερκε* et *Πεκερκε* pour les toponymes en (*pȝ*)-*grg*).

[2]) Cf. Gardiner, *AEO* II, 217*, n° 464. — La partie perdue du mot peut avoir été plus longue qu'il n'est indiquée par Gardiner; cf. *AEO Plates Volume*, pl. XII: il y aurait la place pour  (?) et pour le premier cadrat du mot suivant ([. . .]*rt*) dans la lacune.

[3]) Par exemple *mrkbt*, "char", *brkt*, "lac", *mgrt*, grotte, etc.

[4]) Je laisse aux sémitisants le soin d'en décider.

[5]) *Recherches sur le recensement*, 38.

[6]) I^er^—III^e^ s. après J. C.: cf. *P. Oxy.* IV, 814; *P. Ryl.* II, p. 351; Crawford, *Papyri Michaelidae*, n° 28, 9.

[7]) I^er^ s. après J. C.: *P. Tebtunis* II, 535.

[8]) *P. Ryl.* II, 225, 36; *Stud. Pal.* III (*P. Klein. Form.*), 343, 1; *Stud. Pal.* X, 231; *P. Hibeh*, p. 8 où les éditeurs ont restitué *Θελβω(νθις)* sans nécessité (cf. *P. Ryland* II, p. 375 note).

[9]) Un document de l'Héracléopolite (?) mentionne d'ailleurs côté à côté *X(ωρίον) Θελβ[ων]θ* et *X(ωρίον) Θελβω*, *Stud. Pal.* X, 203, 2. On sait d'ailleurs (cf. *P. Oxy.* 814) que le mot *Θελβω* était déclinable.

Les plus anciens documents mentionnant un lieu nommé *Θελβω* datent du I^er^ siècle de notre ère. Une preuve semble exister de l'ancienneté beaucoup plus grande du toponyme. Dans l'histoire légendaire d'Anusis, telle que la rapporte Hérodote (II, 140), on trouve en effet mention d'une grande île qui était située dans les marais côtiers du Delta et qui se nommait *Ελβω*[1]). Il est assez probable que cette forme recouvre le même mot égyptien que le terme *Θελβω*. le *Θ* initial représentant dans cette dernière trancription l'article féminin *t3* (copte ⲧ-). Le rapprochement a l'avantage d'"authentifier" l'existence de l'île *Elbo* dont le nom paraissait isolé et avait, par cela-même, déconcerté les commentateurs d'Hérodote[2]). En attendant d'en savoir plus, nous pouvons présumer que la transcription fournie par le voyageur grec dissimule un terme toponymique égyptien qui était de genre féminin: *T-elbo*. En dépit de l'analogie frappante, il est difficile de voir dans *Telbo*/*Elbo* une abréviation de *Telbont*/*Elbont*. Au cas où l'on retiendrait cette théorie, il faudrait imaginer que cette abréviation déjà usitée au V^e^ siècle av. J. C., a constitué fort tôt un mot anétymologique et pratiquement indépendant de la forme pleine, puisque les textes d'époque romaine différencient nettement les *Telbont* et les *Telbo*. Mais le plus simple est sans doute de supposer l'existence d'un vocable *ᶜlbo*, tout différent de *ᶜlbont* et dont la forme égyptienne reste à découvrir[3]).

IV. *ΘΩΝΙΣ*.

Divers auteurs grecs nous ont transmis le souvenir d'une ville nommée *Θῶνις* qui se serait érigée, du temps des Pharaons indigènes, à proximité de l'embouchure du Nil qu'on appelait Canopique ou Héracléotique. S'il faut en croire certains critiques modernes[4]), Hécatée de Milet qui visita l'Égypte vers 500 av. J. C., en aurait déjà parlé dans sa *Périégèse*[5]). Toujours est-il qu'Hérodote qui vint après Hécatée et s'inspira souvent de ce devancier, s'il connaît un homme appelé *ὁ Θῶνις*, ne mentionne point de ville de ce nom. La ville *ἡ Θῶνις*, en revanche, fut citée par l'historien Hellanicos de Lesbos qui vivait dans le dernier tiers du V^e^ siècle[6]). Plus tard, deux fameux auteurs d'époque romaine évoqueront le souvenir de cette localité. Diodore, faisant allusion à l'atterrage des héros homériques dans la région de Canope, ajoute: "*c'est au lieu dit Thonis, qui était autrefois le port de commerce de l'Égypte, que le Fleuve se jette dans la mer*"[7]). Strabon, lorsque qu'il décrit l'itinéraire qui mène de Pharos à la Bouche Canopique, signale

---

[1]) C'était le refuge où le roi aveugle se serait retiré pour fuir l'Éthiopien Sabacos: "*il avait, dans les marais, habité pendant cinquante années une île qu'il avait fait exhausser avec de la cendre et de la terre* [. . .] *Cette île ne put être découverte par personne avant Amyrtaios: pendant plus de sept cents ans, les rois qui précédèrent celui-ci furent incapables de la retrouver; elle s'appelle Elbo; elle mesure dix stades* [soit 1776 m.] *en tout sens.*" Cette tradition est vraisemblablement liée au souvenir de travaux d'exhaussement de terres et d'assèchement des marais.

[2]) Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, 501; Legrand, trad. Hérodote, *Histoires* (Coll. G. Budé) II, 164, n. 3: "on ne sait où situer cette île introuvable dont le nom ne paraît dans aucun texte ancien". Pline l'Ancien, V, 131 parait situer en Lycie une île nommée *Helbo* (< **Ἑλβω*). La coïncidence serait curieuse, mais en fait le texte est corrompu et il s'agit d'autre chose, comme l'a montré L. Robert, *Villes d'Asie Mineure* (Paris 1935), 167, 168.

[3]) Une explication par *t3 rbt* (terbe), "Le Parc" mérite-t-elle d'être prise en considération? *Θελβω* serait *t3 rbt ʿ3t*, "Le Grand Parc" (soit *t-erb(e)-o*). — Noter encore la mention faite par Preisigke, *Namenbuch*, 427: *Τελβον* (Ortsname).

[4]) Diels, *Hermes*, 1887, 441 d'après Legrand, *o. c.*, 32, n. 3. Étienne de Byzance (*s. v.*) aurait puisé chez Hécatée ses informations sur *Thonis*.

[5]) Hécatée parlait en tout cas du passage d'Hélène et de Ménélas en Égypte (Legrand, *o. c.*, 32—33), voyage auquel la tradition grecque associait le souvenir de Thonis.

[6]) Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, vol. I, 4, n° 153 (d'après *Schol. Od.*, sur IV, 228).

[7]) Diodore de Sicile I, 19.

le Zéphyrion (Cap d'Aboukir) et note que "*dans le passé, il y avait par là une ville appelée Thonis, nommée d'après le roi* [Thon] *qui avait reçu Ménélas et Hélène avec hospitalité*"[1]). Des commentateurs de l'Odyssée et des lexicographes compilateurs ont fait à l'occasion référence à la ville[2]). L'existence de Thonis près Canope est enfin corroborée par un des papyrus littéraires de la Collection MICHAÏLIDIS: ce poème qui traite, presque scientifiquement, de la manière dont le bord occidental du Delta avait été formé par les alluvions du Nil[3]), évoque le fleuve en crue dont les apports auraient lié par des marais "*Canope qui était une île et le lieu dit Thonis lui même*" à la terre ferme[4]).

A l'exception de ce texte géologique, toutes les sources qui font mention de la Thonis canopique rattachent cette ville aux grands souvenirs homériques. La tradition grecque, en effet, ne s'intéressait à cette localité que parce qu'elle en associait la mémoire à l'obscure légende selon laquelle Paris, Hélène, Ménélas auraient jadis paru aux bords du Nil, en la mettant en rapport, de manière différente selon les auteurs, avec un personnage du même cycle, dénommé Thon (ou Thonis)[5]). Déjà l'Odyssée (IV, 228) parlait des drogues efficaces données à Hélène par "*la femme de Thon, Polydamna d'Égypte*". Il se trouva des Grecs pour expliquer que ce *Θῶν*[6]) avait été un roi égyptien qui dominait Canope et la Bouche d'Héracléion (*i. e.* Canopique) et avait été l'inventeur de la médecine en son pays. Hôte de Ménélas et d'Hélène, ce barbare qui devait être aussi muffle que savant, se serait montré brutalement entreprenant à l'égard de la trop belle reine de Lacédémone; Ménélas l'aurait alors tué[7]). Des grammairiens faisaient venir le nom de *Θῶν* du toponyme *Θῶνις*[8]). Une tradition savante prétendait que *Θῶν* dérivait du nom grec *Θέων*[9]). Cependant, l'étymologie la plus courante considérait *Θων* comme une contraction de *Θόων*[10]), anthroponyme purement grec[11]) qui est connu comme celui d'autres

[1]) STRABON, *Géogr.* 17, I, 16 (= C 800).

[2]) *Schol. Od.* sur IV, 228, éd. DINDORF I, 195; *Etymologicum Magnum* (p. 460, 1); ÉTIENNE DE BYZANCE, *s. v.*; EUSTATHE, sur *Od.* IV, 228 (p. 1493, 50 sq.), etc., toutes sources plus ou moins tributaires les unes des autres.

[3]) CRAWFORD, *Papyri Michaelidae*, nº 4, I.

[4]) Voir les commentaires de DRESCHER, *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 38, 16 sq. et l'interprétation légèrement divergente de CRAWFORD, *o. c.*, p. 12—13.

[5]) Sur cette tradition voir WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch*, 436—437; ROSCHER, dans *Roscher's Lexikon* V, 823, s. v. Thon; PIEPER, dans *PW* IIte R. VI A/1, 329, *s. v.* Thon et KEES, *ibid.*, *s. v.* Thonis. — Je dois à Olivier Masson plusieurs références et remarques importantes sur ce sujet.

[6]) On trouve de ce nom des variantes aberrantes: 1. *Θῶνος*, dans *Schol. Od.* (citée *supra* p. 424, n. 2) résulte certainement d'une faute de copiste (DINDORF, *o. c.* I, 195, note sur l. 16); 2. *Θῶνις*, ainsi chez ELIEN, *NA* 9, 21, est dû sans doute à la tradition dont procédait Hérodote (ou qu'il a créée) et qui parlait d'un gardien nommé *Thonis*; 3. *Θόων*, ainsi dans LUCIEN, *Alexandre*, § 5, variante liée à l'assimilation érudite du nom *Thon* avec le nom épique *Thoon* (plus bas p. 424, n. 10); 4. *Thunis*, d'après WIEDEMANN, *o. c.*, 437 avec renvoi à Ptolémée de Mendès (= MULLER, *FHG* IV, 485), lequel mentionne le nom égyptien *Θοῦμις* à propos de Polydamna, femme de Thon.

[7]) Voir ELIEN, *NA* 9, 21 (éd. HERSCHER, 225—226); *Schol. Od.* sur IV, 228 (réf. *supra* p. 424, n. 2); et la compilation d'EUSTATHE sur *Od.* IV, 228 (réf. *supra* p. 424, n. 2); etc.

[8]) *Etymologicum Magnum* (p. 460, 1).

[9]) JEAN D'ALEXANDRIE, *De Ton.*, p. 10. — Dans *P. Tebt.* 109, 11, on trouve mention d'un nommé *Θέων ὁ καὶ Θῶνις*. La coïncidence est évidemment fortuite. Il s'agit en fait d'un homme portant le nom indigène de *Ton* (voir plus bas) et qui s'est choisi un surnom grec de consonnance analogue (cf. LAMBERTZ, *Glotta* 5, 126).

[10]) *Etymologicum Magnum* (p. 460, 1); EUSTATHE, *l. c.*

[11]) Sur l'étymologie de *Θόων*, FICK & BECHTEL, *Die griechischen Personennamen*[2] (Göttingen 1894), 392. — Le rapprochement est d'autant mieux explicable que les noms en *-θοων* se sont maintenus, avec finale contractée en *-θων* dans l'anthroponymie grecque (cf. BECHTEL, *Die griechischen Personennamen* [Halle 1917], 214).

personnages de la Fable et de l'Epopée[1]). Et l'on admettait d'habitude que c'était la ville *Θῶνις* qui avait été nommée d'après le roi *Θῶν*[2]).

Il n'est pas impossible que l'attribution à Thon de la fondation de Thonis, ainsi que le portrait peu flatteur qui est fait du personnage, remontent jusqu'à Hellanicos de Lesbos[3]). Hérodote, avant celui-ci, avait fourni un tout autre commentaire de l'allusion homérique à la femme de Thon. Passant sous silence l'existence de la ville nommée Thonis, il identifiait implicitement (II, 116) le *Θῶν* de l'*Odyssée* avec un certain *Θῶνις*, haut fonctionnaire égyptien, et des plus honorables (II, 112—115). Il reproduisait sans doute, en l'occurence, ce qu'on racontait dans les milieux gréco-égyptiens de Memphis d'où il a tiré une grande partie de son information[4]). À l'époque où régnait "un homme de Memphis dont le nom serait Protée en langue grecque", le navire de Paris Alexandre aurait été déporté par les vents jusqu'à l'Embouchure Canopique. Or, il y avait sur ce rivage un temple d'Héraclès qui servait de lieu d'asile aux esclaves fugitifs. Les serviteurs du Troyen en profitent pour se mettre aussitôt sous la sauvegarde divine, non sans dénoncer le forfait commis par leur ci-devant maître "*en présence des prêtres et du gardien de cette bouche du fleuve, lequel se nommait Thonis*". Ce dernier en réfère à la Cour par messager. Le roi lui fait répondre d'amener tous les étrangers en sa capitale. Finalement, Protée, ayant expulsé Paris du royaume, gardera respectueusement Hélène à Memphis jusqu'à la venue de Ménélas.

La trame de ce conte singulier, apologie nuancée de la xénophilie égyptienne, n'est qu'un de ces compromis fantaisistes par lesquels les lettrés égyptiens qui fréquentaient les milieux grecs savaient coordonner à leur avantage les traditions helléniques et l'historiographie populaire de leur pays[5]). Mais tous les détails relatifs au rôle de Thonis ne font que raconter un usage qui avait existé de tout temps, en matière de police des frontières, et qui était certainement resté en vigueur à l'époque perse. Que l'on se reporte à la biographie de *Sinouhé* et à bien d'autres documents: on y voit que les étrangers qui se présentaient aux postes frontaliers devaient attendre que les responsables du poste aient obtenu les ordres de la capitale; le visa obtenu, l'administration les prenait en charge[6]). D'autre part, le titre même de "gardien de la bouche du fleuve" évoque les fonctions de "chef des forteresses de la Mer" et de "préposé aux embouchures" qui apparaissent en connexion au Nouvel Empire[7]) et mérite plus encore d'être comparé au terme de "préposé à la porte des pays étrangers de la Mer" qui désignait sous les Saïtes le haut fonctionnaire qui administrait les accès maritimes de l'Ouest[8]).

Il reste que dans l'histoire du bon Thonis comme dans celle du méchant roi Thon, les auteurs classiques admettent qu'un homme appelé *Θῶν* ou *Θῶνις* avait habité, dans les temps héroïques, au débouché de la Bouche Canopique, là où se trouvait en fait une ville nommée *Θῶνις*. Le souvenir de ce personnage ne resta pas confiné aux sphères purement littéraires et helléniques. À l'époque romaine, les habitants d'Oxyrhynchos le connaissaient bien, semble-t-il:

[1]) Liste de ces personnages par v. GEISAU, *PW*, IIte R. VI A/1, 330, *s. v.* Thoon.

[2]) STRABON, *Géogr.* 17, I, 16 (= C 800); *Schol. Od.* sur IV, 228; ÉTIENNE DE BYZANCE, *s. v.*

[3]) Cf. *Schol. Od.* sur IV, 228, où l'on ne peut dire si la référence finale à Hellanicos porte sur la dernière phrase ou sur la totalité du commentaire. Jacoby (réf. *supra* p. 423, n. 6) attribue le tout à Hellanicos.

[4]) SOURDILLE, *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote*, 35—37.

[5]) Sur le caractère apologétique du récit, LEGRAND, *o. c.*, 33.

[6]) Voir *Sinouhé* B. 240—245 (trad. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, 21). — Sur le contrôle des frontières en général, POSENER, *Revue de Philologie* 73 (1947), 117—120.

[7]) GARDINER, *AEO* I, 33*—34*, nº 105 et nº 109.

[8]) Rapprochement fait par POSENER, *o. c.*, 122, n. 1; sur ces "préposés", *ibid.*, 120—127.

le témoin d'un contrat y spécifie que son sceau portait l'image de Thonis[1]) et comme on trouve dans un acte similaire la mention d'un témoin dont le sceau était *προτομή Ενκανώπου*[2]), il est manifeste que le Thonis en question, gardien de la foi jurée, était bien le légendaire contrôleur de la Branche Canopique. Or, l'onomastique tardive de la Moyenne Égypte atteste dans l'Oxyrhynchite notamment, l'existence d'un dieu **Θων* ou **Θοων*. Ce nom apparaît dans divers anthroponymes[3]), soit à l'état absolu: *Θωνις*, soit dans des dérivés: *Θωνιων*, *Θωνιος*, *Θοωνιος*, *Θοωνας*, soit dans des composés: *Αρθωνις*, *Αρθοωνις*, *Αρθωνιος*, *Τααρθωνις*, *Θωνιναχθις*, *Σινθωνις*, var. *Χινθωνις* et sans doute aussi *Τννβηηκ*[4]). Holm a suggéré que ces théophores pouvaient témoigner d'un culte du mythique gardien de la Bouche Canopique[5]).

Le groupe *-θων(ι)-* ou *-θοων(ι)-* recouvre incontestablement le nom d'une divinité adorée par les indigènes, comme le prouvent des expressions telles que *Θωνιναχθις* = "Thon est fort (*nḫtw*)" ou *Σινθωνις* = "La fille de (*ỉr̃ s̃rt nt*) Thon". Les composés *Αρθωνις* (etc.) = "Horus-Thon", *Τααρθωνις* = "Celle d'Horus-Thon" et (?) *Τννβηηκ* = "Thon faucon" ferait croire que les transcriptions grecques recouvrent un surnom d'Horus[6]). Les variantes où l'on trouve — *θοων* — (et *Τννν-*?) à la place de *-θων-* invitent à expliquer ce terme par la racine verbale *dwn* "étendre" qui est passée dans le copte sous les formes ⲧⲱⲟⲛ, ⲧⲱⲟⲩⲛ et ⲧⲱⲛ[7]). Il ne serait alors pas impossible de voir dans le dieu *Τ̃ōn* ou *Τ̃ōn* de l'onomastique de Moyenne Égypte, un aspect tardif de l'Horus faucon de Cynopolis, importante métropole de la région, puisque ce dieu était couramment appelé "celui qui étend (*dwn*) les ailes"[8]).

Est-ce à dire que cette divinité a été le prototype égyptien du *Θῶν* (< *Θόων*), *sive Θῶνις* des récits grecs? Nous ne pouvons le croire. La personnalité du Thon canopique ayant été connu dans les milieux fortement hellénisés de l'Oxyrhynchos romaine, il est possible qu'elle ait été confondue dans l'esprit des citadins avec celle d'un dieu local — peut-être le faucon du Cynopolite voisin. Mais il est inimaginable qu'au temps de l'élaboration de l'Odyssée, un Horus de Moyenne Égypte ait pu se présenter aux Grecs dans le rôle de protecteur de la Bouche canopique. Nous avons plutôt affaire à deux figures indépendantes qu'une coïncidence aura rendues doublement homonymes, du moins en grec: d'une part un dieu régional *Τ̃ōn* < *Τ̃ōn*, purement indigène, d'autre part un héros propre aux traditions grecques, *Thṑn*, dont des érudits grecs expliquèrent le nom d'après l'anthroponyme grec *Thoon*.

Il est donc fort improbable que les Égyptiens d'époque pharaonique aient jamais attribué à un roi Thon, apparemment inconnu de leurs chroniques, la fondation de la ville de Thonis. En revanche lorsqu'on pense à la mode hellène de supposer pour tout toponyme le souvenir d'un éponyme, on se rend compte que c'est la ville qui a, en fait, créé l'homme. Comparable à Ilos, fondateur d'Ilion, à Tros, fondateur de Troie, "der Ägypterkönig *Θῶν* der Odyssee ist als Eponym der ägyptischen Stadt *Θῶνις* gedacht, die der Dichter der Telemachie also schon gekannt haben muß"[9]). Le Thonis d'Hérodote, d'autre part, est né du même usage qui fit d'une

[1]) *P. Oxy.*, 494, 31; cf. Grenfell & Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* III, 205.
[2]) *P. Oxy.*, 634; cf. *ibid.*, p. 286.
[3]) Schmidt, *AAW* Göttingen 1925, 26 rattache à ce groupe onomastique les noms *Τννβηηκ* et *Πατνις*; sur le second nom, voir une interprétation différente dans *BIFAO* 55, 134, n. 6.
[4]) Tous ces noms sont enregistrés *s. v.* par Preisigke, *Namenbuch*.
[5]) Cf. Holm, *Griechisch-Ägyptische Namenstudien* (Uppsala 1936), 121 avec note 2.
[6]) Schmidt, *o. c.*, 26 et 31.
[7]) Crum, *Copt. Dict.* II, 445.
[8]) Sur ce dieu, Kees, *ZÄS* 58, 95—96. Le dieu *Dwn ʿwy* apparaissant comme protecteur d'Osiris semble pouvoir être désigné sous le nom abrégé de *Dwn* (?), comparer *Wb.* V, 432, 15 et 433, 1.
[9]) Fick & Bechtel, *Die Griechischen Personennamen*, 366.

ville *Bousiris* un tyran fabuleux, symbole de l'hostilité des Égyptiens à l'égard des navigateurs grecs: c'est une personnification de la ville Thonis[1]), base de la police frontière où les Hellènes sollicitaient le droit d'entrée. En toute certitude, le rôle de l'homme nous renseigne sur la fonction de la ville. Il n'y aura donc plus lieu de chercher pour le nom de l'égyptien Thon ou Thonis quelque origine préhellénique[2]). Le personnage avait été fabriqué par les Grecs à partir du nom de la ville où ils devaient atterrir.

Cette localité commandait l'accès de la Branche Canopique dès l'époque où prit corps la tradition odysséenne. Par sa position géographique, elle était sous les Pharaons le principal port qui commerçait avec les mers grecques (Diodore) et le centre d'où l'on surveillait les entrées de navires étrangers (cf. le récit chez Hérodote). D'après Strabon, Thonis n'était pas éloignée du Cap Zéphyrion. Hésychius[3]) semblerait l'identifier avec Canope, mais cette indication résulte sans doute d'une étourderie commise par le compilateur ou par ses abréviateurs, car il est clair, chez Strabon comme dans le *Papyrus Michaïlidis*, que les deux lieux étaient bien distincts. Il serait vain de vouloir situer sur la carte actuelle la position de Thonis, d'autant que la configuration physique de la région a radicalement changé depuis l'Antiquité par suite des mouvements du sol[4]). Un indice de sa position relative est fourni par Hérodote: la première intervention du gardien Thonis se situe dans un temple d'Héraclès. On identifie unanimement, et à juste titre, l'emplacement de ce temple avec Héracléion, cité bien connue des sources gréco-romaines[5]). Héracléion se trouvait quelque part entre Canope et la Bouche Canopique (*sive* Héracléotique), très probablement sur la frange littorale qui est maintenant effondrée sous la mer[6]). De toute manière, Héracléion et Thonis ne se confondaient pas entièrement: la première exista jusqu'au Bas Empire; la seconde n'existait plus au Ier siècle avant J. C.; Diodore et Strabon en parlent comme d'un lointain souvenir. Le nom, sinon la localité, avait dû disparaître lors du profond remaniement démographique qui affecta le Nord-Ouest du Delta, à la suite de la fondation d'Alexandrie et de l'hellénisation des côtes environnantes.

Cependant, si l'homme Thon est une fiction grecque, le toponyme Thonis, relativement ancien puisqu'il put être connu des poètes épiques, est authentiquement égyptien. La transcription *Θωνις* est une transposition fidèle d'un nom de lieu assez répandu qui a survécu en copte sous les formes ϣⲱⲛⲓ et ϣⲱⲛⲉ, et qui s'appliquait à plusieurs localités réparties en diverses parties de l'Égypte:

1°) ϣⲱⲛⲉ. Mentionnée dans la liste bilingue d'Abou el-Barakat à la suite de ϣⲉⲛⲛⲩⲥⲓ (aujourd'hui Tennis) et de ⲏⲧⲛⲟⲗⲥⲓ (aujourd'hui Nébalieh), avec comme équivalent arabe *Tunah*[7]). Dénommée *Geziret Tuna* chez Makrizi[8]), elle devait être juchée sur un île ou une presqu'île du Lac Menzaleh.

[1]) Ainsi *ἡ Θῶνις* a engendré *ὁ Θῶνις*; sur de tels changements de genre, générateurs de personnifications légendaires, généralement éponymes de villes, *ibid.*, 365.
[2]) Par exemple Deroy, *Ann. Inst. de Phil. et d'Hist. Or. et Slave* 13, 98 qui renvoit à Pestalozza, *Pagine di Religione Mediterranea* I, 135 sq. et 141 sq.
[3]) Hesychius, *s. v. Θῶμις* [*sic*].
[4]) Voir plus bas, p. 429, n. 3.
[5]) Cf. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, 436 (dont quelques références se rapportent à Héracléopolis = Sethroë). Sur la Bouche Héracléotique, Ball, *Egypt in Classical Geographers*, 4, 75, 105, 107, 124.
[6]) L'identification d'Héracléion avec El-Tabia el-Hamra (Ball, *o. c.*, 64 et carte, p. 69) serait donc à rejeter.
[7]) Munier, *BSAC* 5, 212; cf. Daressy, *ASAE* 30, 77 et Kees, *PW* IIte R. V/1, 500 *s. v.* Tenesos.
[8]) Maspero & Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, 61.

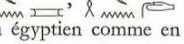
2°) ⲟⲥⲟⲏⲉ. Connue par un papyrus du Fayoum et très certainement située dans cette région[1]).

3°) ⲟⲥⲟⲏⲉ ou ⲟⲥⲟⲏⲏ[2]) dans la région d'Hermopolis. Elle est communément identifiée avec la *Θυνις* des papyrus grecs[3]). C'est, selon toute vraisemblance l'actuelle *Tounah el-Gebel* (ainsi nommée parce qu'elle est placée au bord du désert)[4]).

4°) ⲟⲥⲟⲏⲉ . Dans la région thébaine; elle doit également correspondre à une *Θυνις* qui se trouvait dans cette région d'après certains textes grecs[5]).

5°) *Θωνις*. La fameux *Hymne à Isis* d'Oxhyrhynchos mentionne une *Θωνις* parmi les lieux saints de la déesse[6]). Les éditeurs du texte ont admis qu'il s'agit de la localité située par les auteurs près de l'Embouchure Canopique. Cependant, cette dernière ville n'était plus qu'un souvenir dès le Ier siècle av. J. C.; or, l'énumération de cités donnée dans l'*Hymne* paraît calquée sur la géographie réelle de l'Égypte gréco-romaine. D'après le contexte, la Thonis qu'elle mentionne se serait trouvée dans le région de Bouto. Kees qui a suggéré cette localisation, a proposé de l'identifier avec la *Thanis* que le Géographe de Ravenne situe quelque part vers Bouto[7]); on corrigerait, bien sûr, en **Thonis*.

6°) La *Θωνις*, enfin, de la Bouche Canopique, près de l'emplacement d'Héracléion.

La véritable étymologie du toponyme *Ṯnn̄ě*, que les Grecs ont transcrit par *Θωνις* ou par *Θυνις* a été donnée par Crum[8]). Il s'agit du mot féminin ˢⲥⲱⲟⲏⲉ ᶠⲥⲱⲟⲏ, précédé de l'article ⲧ-; ce vocable remonte à l'égyptien  (et var.), *ḥnt*[9]). On a longtemps prêté le sens de "canal" à ce mot, en égyptien comme en copte. Cependant Sir A. Gardiner a fait valoir un certain nombre d'arguments tendant à prouver que *ḥnt* > ⲥⲱⲟⲏⲉ signifiait en réalité "bassin", "lac"[10]). Le mot s'appliquait aussi bien à de grands étangs qu'à des lacs de très vaste dimension: c'est ainsi que la mer intérieure du Fayoum, dénommée

[1]) Krall, *Kopt. Texte* (*C. P. Rainer* II), 117, nº CXXXIV, 6; cf. Crum & White, *Monastery of Epiphanius* II, 284.

[2]) *Mitt. a. d. Papyrus Sammlung Herzogs Rainer* II/3, 266; Hyvernat, *Actes des Martyrs de l'Égypte*, 100; cf. Amelineau, *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, 502—503; Kees, *PW* IIte R. VI A/1, 330, s. v. Thonis.

[3]) Références dans Preisigke, *Wörterbuch* III, 301. — Les prétendus prototypes égyptiens de cette *Thônĕ* ou *Thunis*, cités par Brugsch, *DG*, 950 (cf. Gauthier, *DG* VI, 77 et 95) correspondent à des graphies mal comprises du toponyme *Mdnt* (cf. Nims, *Ar. Or.* 20, 343—344).

[4]) Vergote, *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* II, 1957, 387. Kees (*PW* IIte R. IV/2, 2178, *s. v.* Tanis (2) et VI A/1, 330, *s. v.* Thonis) admet l'identification ancienne de Tounah el-Gebel avec la *Tanis* de Strabon, *Géogr.* 17. I. 41 (= C 813), mais ce texte même est loin d'être favorable à une telle conclusion. Quant à l'équation *Thônĕ* = "*Tènis* de l'Hermopolite" (ll. cc. et V/1, 501 *s. v.* Tenis), elle est phonétiquement moins vraisemblable que l'équation *Thônĕ* = *Thunis* et on sait d'autre part que *Tènis* est l'actuelle Tehneh (= *T3 dhnt*), cf. Gardiner, *AEO* II, 93*—95*.

[5]) Crum & White, *Monastery of Epiphanius* II, 284; Otto, *Topographie des thebanischen Gaues*, 81.

[6]) *P. Oxy.* 1380, 28; cf. Grenfell & Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* XI, 207 note 28; Collart, *Rev. d'Égyptol. NS* 1, 93. Le lieu est cité entre Bouto et le Saïte.

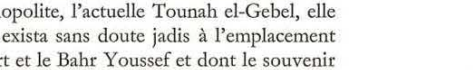
[7]) Kees, *PW* IIte R., VI A/1, 330.

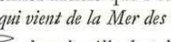
[8]) *Copt. Dict.* I, 690. — Les étymologies fantaisistes anciennement proposées par Brugsch (cf. Gauthier, *DG* I, 34 et IV, 85), et par d'autres, pour le nom de Thonis canopique avaient été justement révoquées en doute par Wiedemann, *o. c.*, 437.

[9]) *Wb.* III, 105; Gardiner, *AEO* I, 7*, nº 27; Erichsen, *Demot. Glossar*, 311.

[10]) *JEA* 29, 38 sq.

ἡ Μοίριος Λίμνη, "le Lac de Moeris" par les Grecs, était dit en égyptien *ḥnt n Mr-wr* (**t-ḥn̄ě ʿn Mewèr*), "Le Lac de (la ville) Miouèr"[1]). Les grands lacs qui bordaient la côte du Delta étaient pareillement désignés comme des *ḥnt*[2]). Le toponyme *Ṯnn̄ě* voudrait donc dire "Le Lac". Si la traduction avancée par Gardiner est exacte, les agglomérations ainsi nommées devaient toutes être placées au bord d'un lac. Or, le fait est pleinement confirmable pour ceux des lieux dits *Ṯnn̄ě* que l'on peut situer. La chose va de soi pour les *Thoni* du Fayoum et du Menzaleh. Si la problématique Thonis proche de Bouto a jamais existé, elle devait être au bord du Lac Borollos. Quant à la *Ṯnn̄ě* (Thunis) de l'Hermopolite, l'actuelle Tounah el-Gebel, elle a certainement pu tirer son nom d'un vaste étang qui exista sans doute jadis à l'emplacement du *hod Tunah*, bassin déprimé qui s'étend entre le désert et le Bahr Youssef et dont le souvenir est conservé dans le nom actuel du hameau dit *El-Birka*, sur le bord est du *hôd*[3]).

Ainsi peut-on présumer que la fameuse Thonis des sources classiques avait reçu ce nom parce qu'elle était riveraine d'un lac littoral. Or, l'étude cartographique des fonds et les explorations sous-marines organisées par Omar Toussoun ont démontré qu'un lac assez étendu se trouvait dans l'Antiquité à l'entrée de la Bouche Canopique; au Moyen Age, la frange côtière qui le séparait de la Méditerranée, s'est affaissée, entrainant sous les eaux plusieurs localités antiques et notamment, sans doute, Héracléion[4]). Ce mouvement fit disparaître de la carte, et l'emplacement de Thonis, et le lac qui la baignait. Mais l'existence de cette *ḥn̄ě* perdue est illustrée par le nom égyptien d'Héracléion: là où le texte grec du *Décret de Canope* parle du temple d'Héracléion (*ἐκ τοῦ ἐν τῷ Ἡρακλείῳ ἱεροῦ*), la version hiéroglyphique dit:  "le temple d'Amon-*Grb* dans *Rs-ḥnt*"[5]). Pour les indigènes, Héracléion était donc "La Bouche du Lac"; homonyme de la *Rs-ḥnt* qui commandait l'entrée du Fayoum, ⲁⲓⲣⲥⲟⲏⲉ du copte, actuellement *El-Lahun*[6]), cette ville était peut-être placée sur un goulet qui, tranchant la bande de terre, faisait communiquer la lac perdu avec la mer. Non loin de cette "Bouche du Lac", était une ville qui se nommait elle-même *Ṯnn̄ě*, "Le Lac". Cette Thonis, nous l'avons vu, était un port de commerce et le siège de la police des gardes-côtes. D'après son nom même, elle était peut-être bâtie sur la rive sud de la frange littorale et non sur la Méditerranée, ce qui la mettait à l'abri d'un débarquement inopiné.

De la sorte, il devient aisé d'identifier dans un texte égyptien célèbre une mention de la célèbre *Θωνις*, prototype géographique du roi Thon et du gardien Thonis. Le décret pris à Saïs par Nectanébo I pour frapper les importations et fabrications de Naucratis au profit du temple de Neith, prescrit dans son premier article que l'on "*donnera un dixième de l'or, de l'argent, du bois brut et du bois travaillé, de tout ce qui vient de la Mer des Grecs, soit tout ce qui est porté au compte de la Maison du Roi*  *dans la ville dont le nom est Ḥōnĕ*"[7]). Il s'agit bien d'une localité dite *ḥnt*, "Lac", comme le signe-mot l'indique[8]). Spiegelberg avait saisi l'extrémité

[1]) *JEA* 29, 37—50; cf. aussi Nims, *JEA* 33, 92.

[2]) *Edfou* VI, 194, 13—195, 5. Cf. *JEA* 29, 38, n. 2 (la réserve de forme faite sur le sens de ce texte dans *BIFAO* 48, 122, n. 2 ne me semble pas décisive).

[3]) Cartes dans Lefebvre, *Le Tombeau de Pétosiris*, p. IV et dans *ASAE* 28,63.

[4]) Voir Daressy, *Rev. Ég. anc.* 2, 39—49 avec pl. II (dont les arguments sont très inégaux), mais surtout Omar Toussoun, *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* 29, 342—354.

[5]) Spiegelberg, *Demot. Texte der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis*, 72—73 et 219 (nº 468); *Urk.* II, 144, 3.

[6]) Gardiner, *AEO* II, 116*, nº 392 A.

[7]) *Stèle de Naucratis*, 1, 8—10 (Maspero, *Musée Égyptien* I, pl. 45); trad. Gunn, *JEA* 29, 58.

[8]) Erman, *ZÄS* 38, 131 lisait *ḥnwt ḥnt*. Voir *contra* Gauthier, *DG* IV, 32; Gunn, *JEA* 29, 58, n. 12.

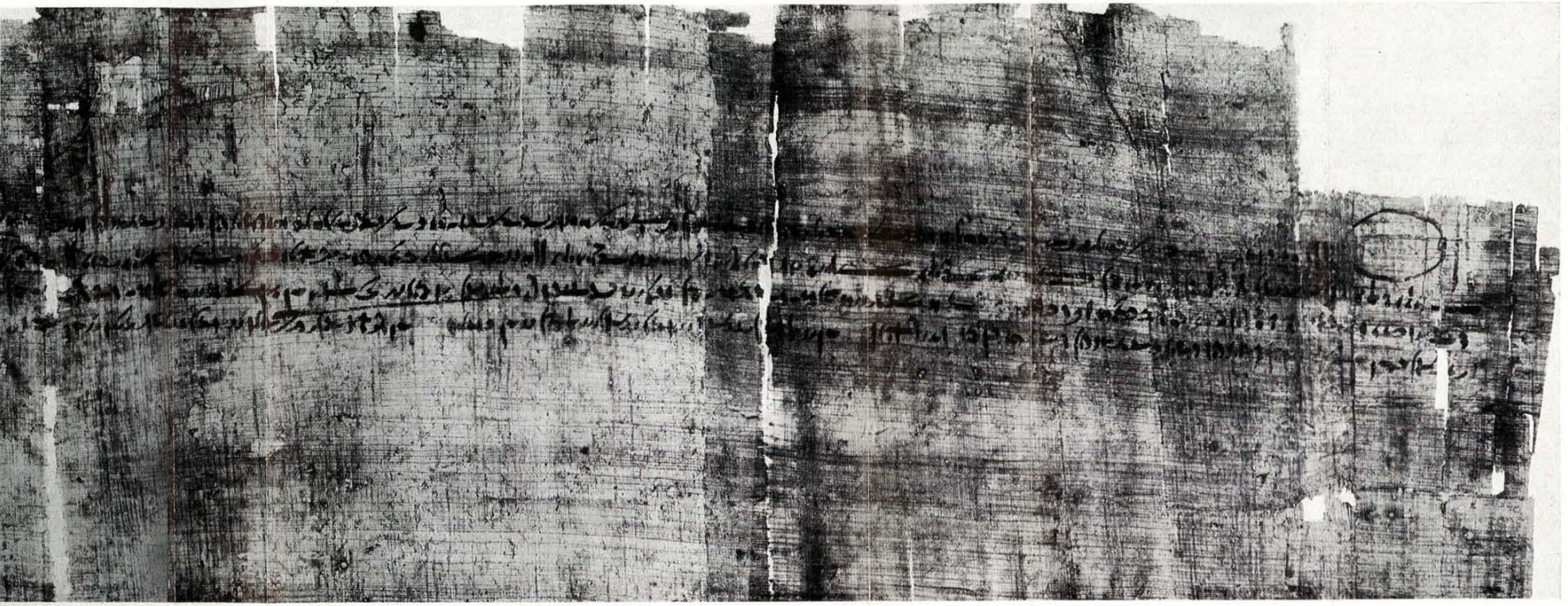
du fil d'Ariane en rapprochant la *R3-ḥnt* du *Décret de Canope* de cette *Ḥnt* de la *Stèle de Naucratis*[1]). Celle-ci est rédigée dans une langue archaïsante qui exclut l'usage de l'article. Si on rétablit ce dernier pour obtenir la forme que prenait le toponyme dans la bouche des contemporains de Nectanébo, on retrouve notre *T-ḥōnĕ*. À la lumière du seul contexte, il a été reconnu depuis longtemps que la  de la *Stèle de Naucratis* — on devrait mieux dire le *Décret de Saïs* — "doit être cherchée vers l'extrémité septentrionale de la Branche Canopique, sinon à Canope même, du moins sur un point voisin de l'embouchure, à l'endroit le plus favorable pour établir une douane de mer"[2]). Pouvait-on imaginer une définition qui convienne mieux à Thonis, ancien *emporium* des Égyptiens et gardienne des accès du Nil, depuis au moins le temps du vieil Homère jusqu'à celui des derniers Pharaons nationaux, mais maintenant endormie sous les eaux?

---

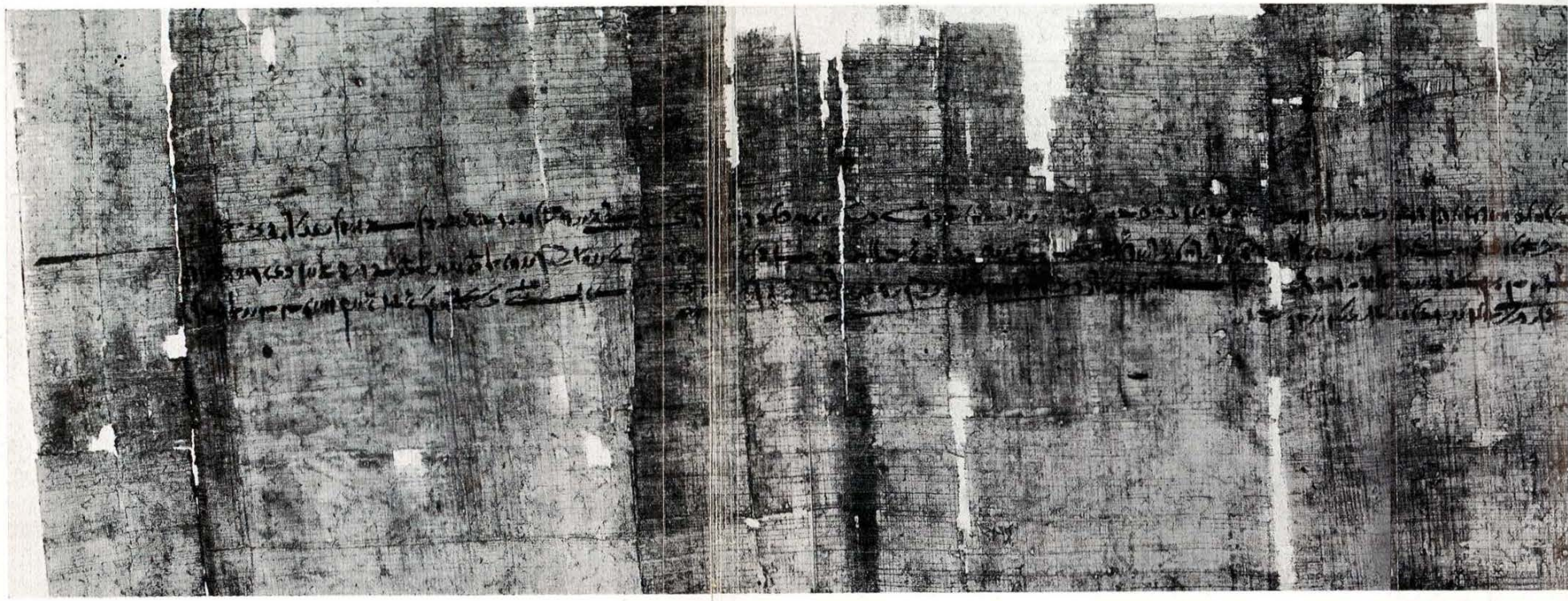
[1]) *O. c.*, 90, nº 41.

[2]) Maspero, *Musée égyptien* I, 43 et *CRAIBL* 1899, 74.

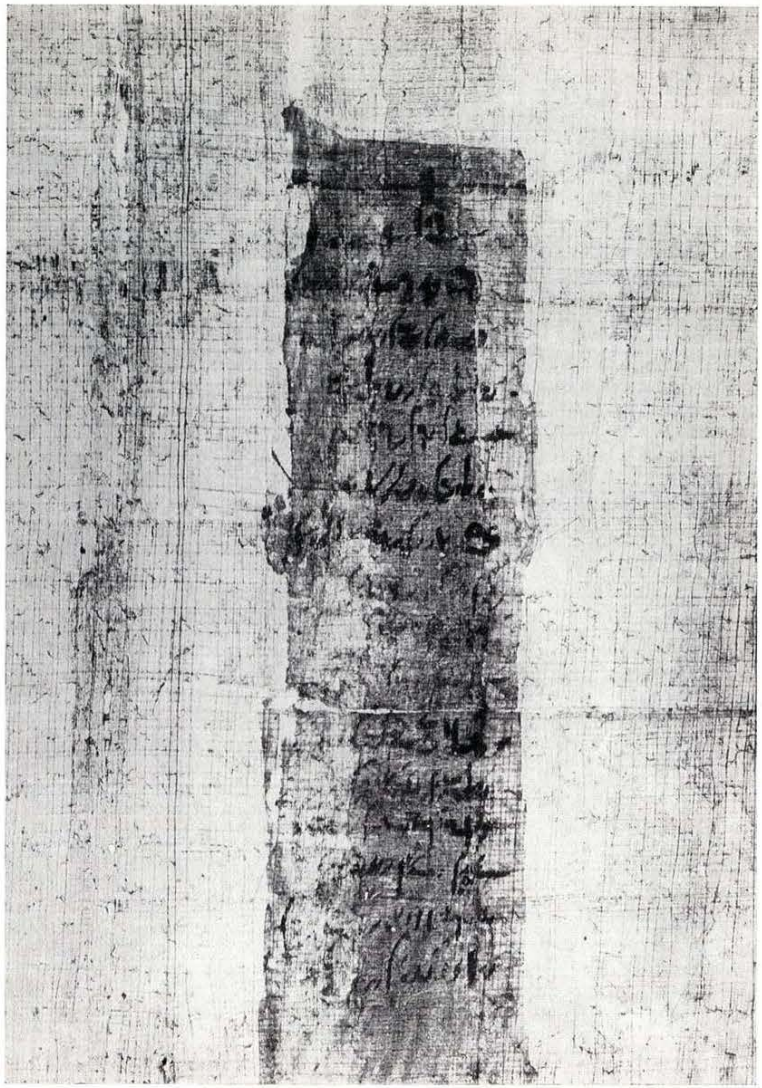
TAFELN



n. 2037 B del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Recto, ll. 1—4).



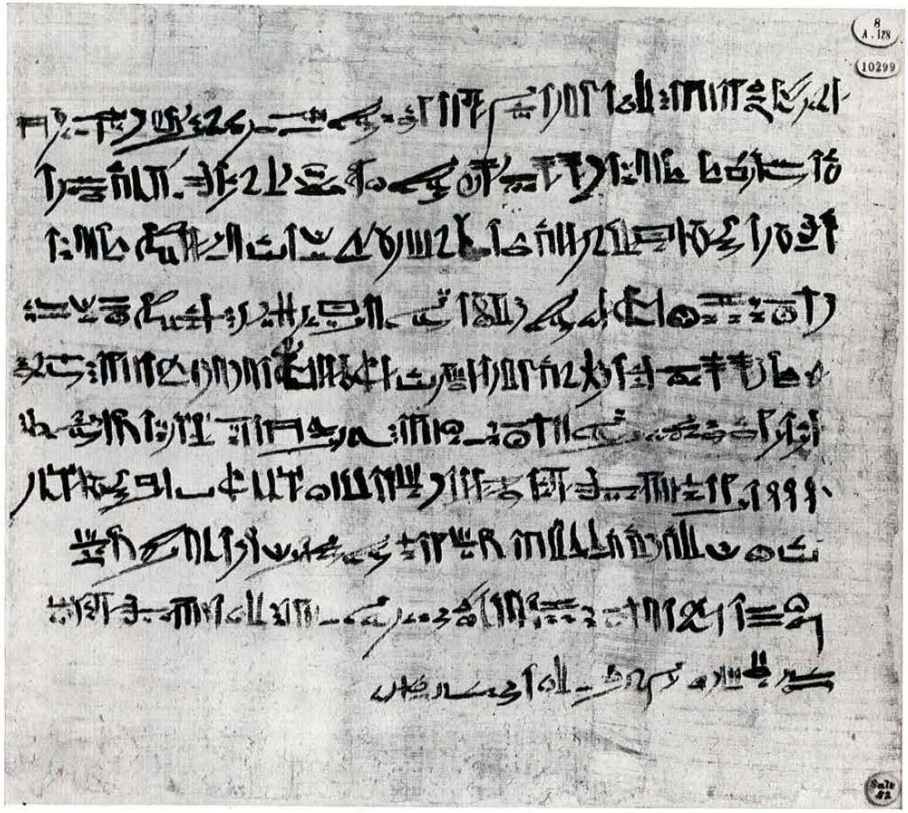
Papiro demotico n. 2037 B del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Recto



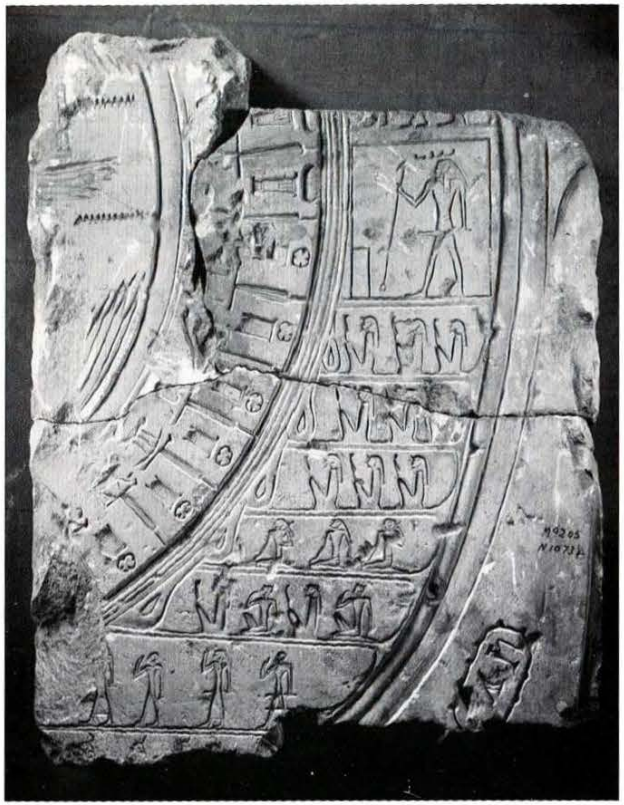
Papiro demotico n. 2037 B del Museo gregoriano egizio del Vaticano (Verso, ll. 1—17).



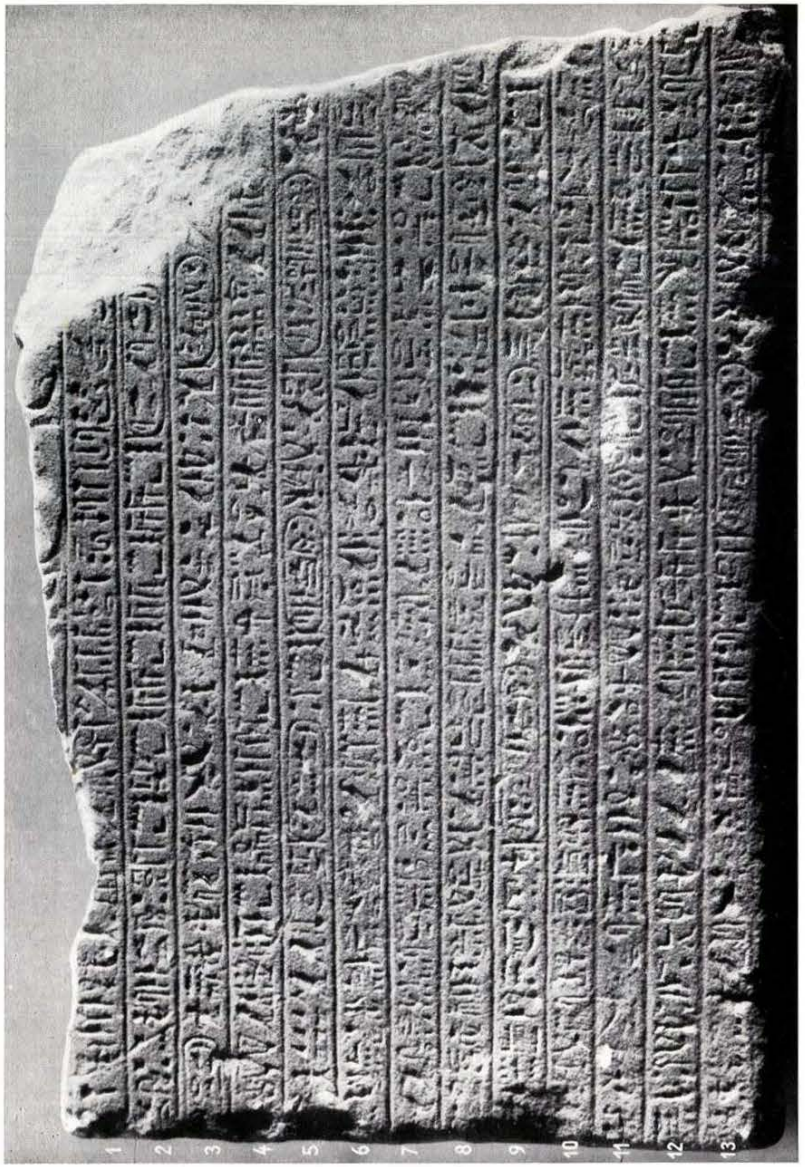
Eine Dankstele an Upuaut, British Museum 1632.



A prayer to Osiris. P. British Museum 10299. Scale 2 : 3.



Fragments d'une représentation égyptienne du monde.



Un duplicata du premier décret ptolémaïque du Philae.



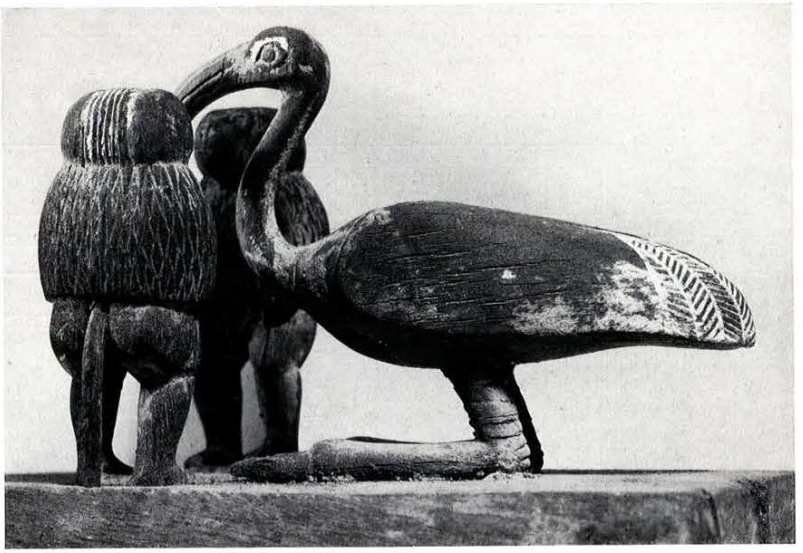
Un petit monument de théologie memphite
(Louvre nº E. 25420).



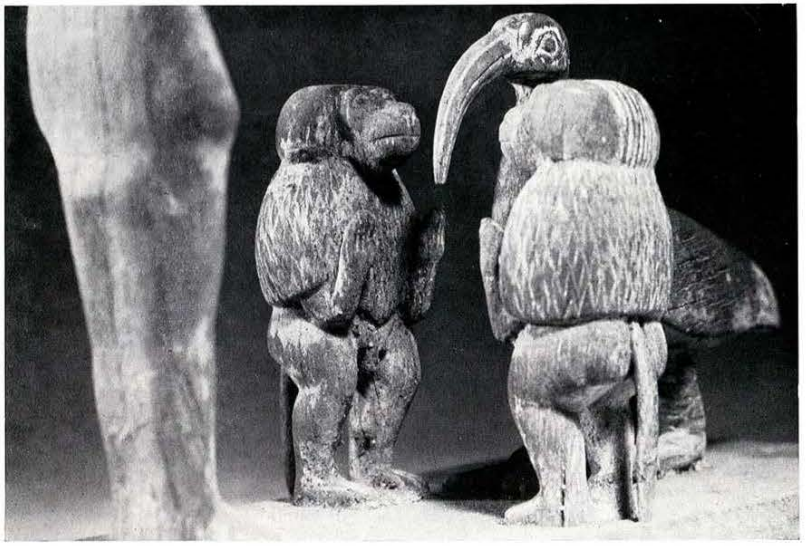
Un petit monument de théologie memphite.
Détail du dieu Ptah.



Un petit monument de théologie memphite.
La repartition symétrique des éléments.

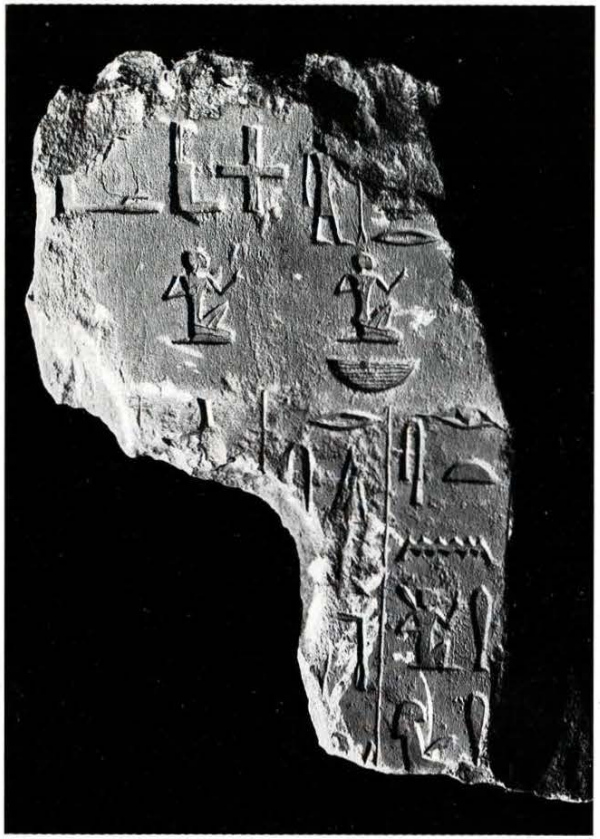


1.



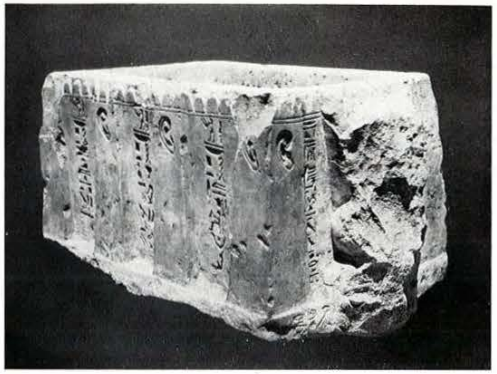
2.

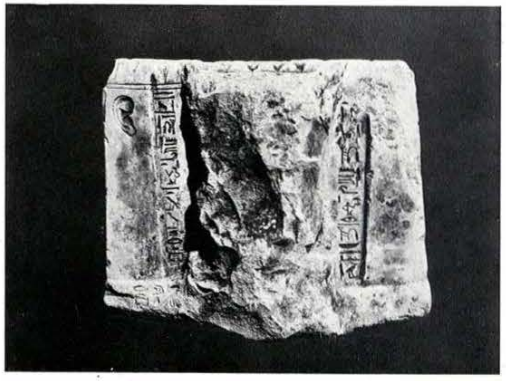
1—2. Un petit monument de théologie memphite.
Détails des animaux.



Limestone fragment from Saqqara.

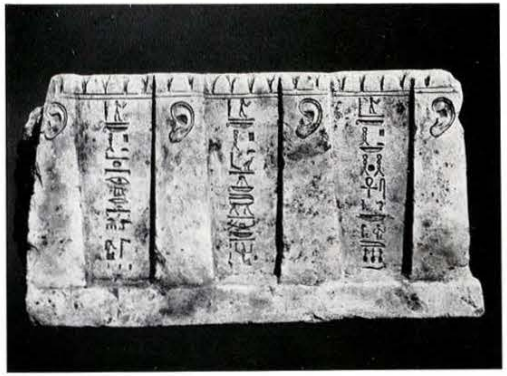
1.





2.

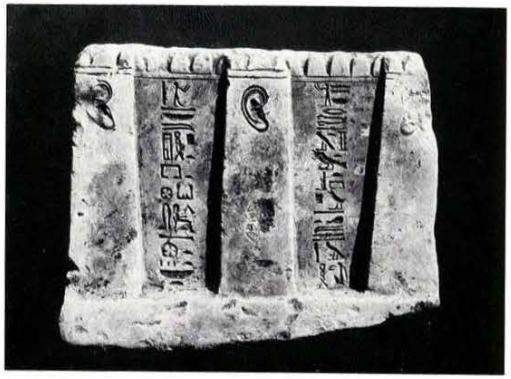
3.



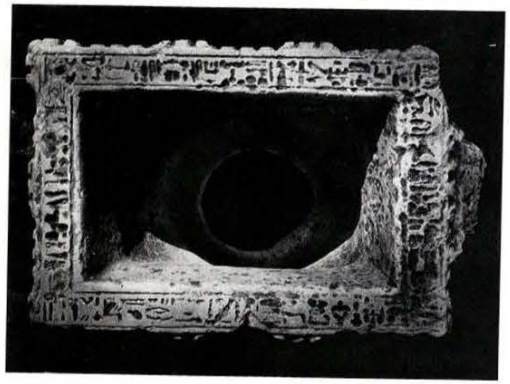
1—3. Bassin de libation du Nouvel Empire.



1.

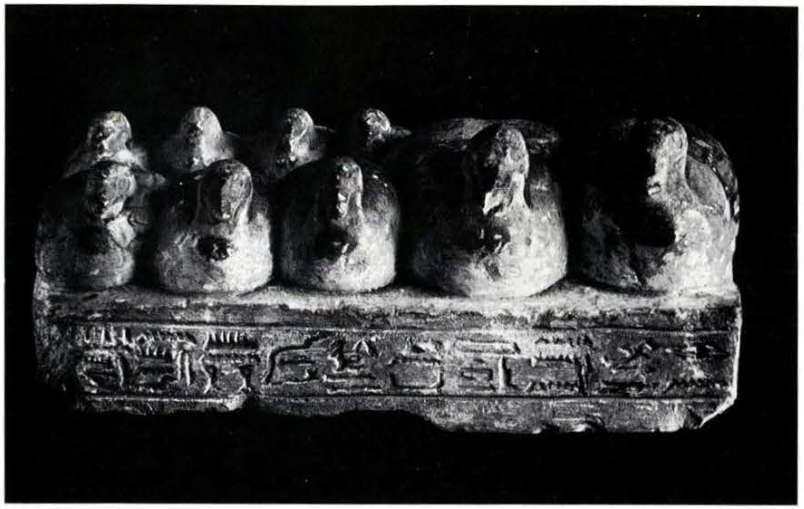


2.



3.

1—3. Bassin de libation du Nouvel Empire.

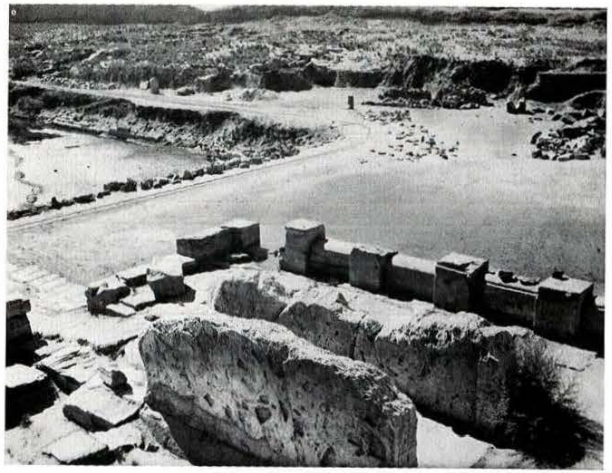


1.

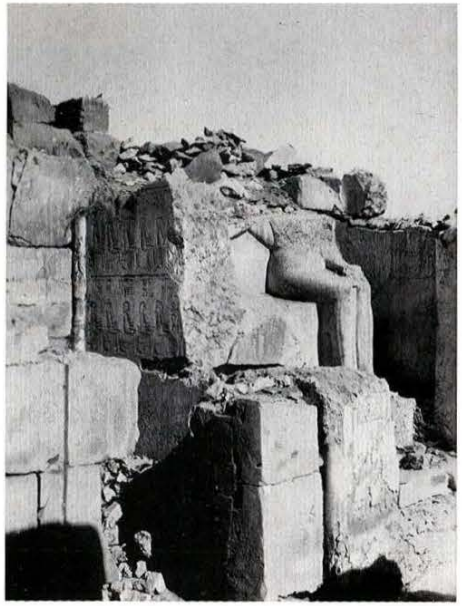


2.

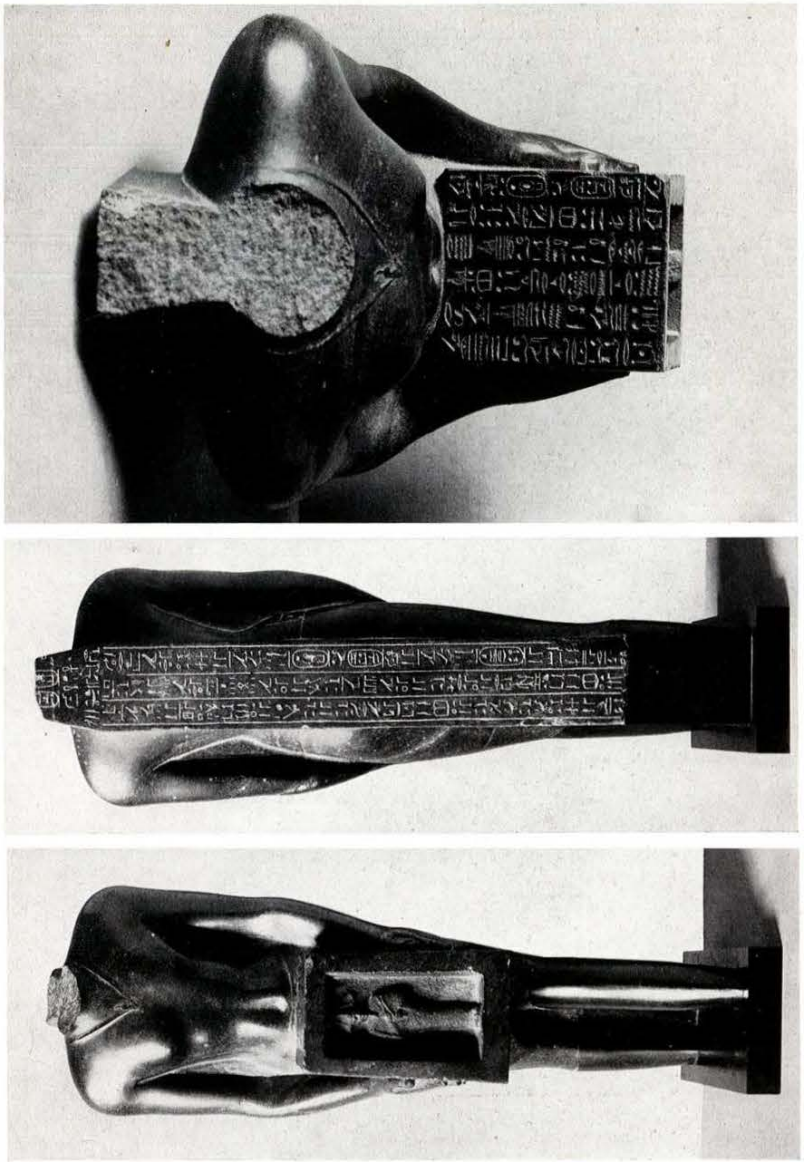
1—2. Die Gänse des Amon.



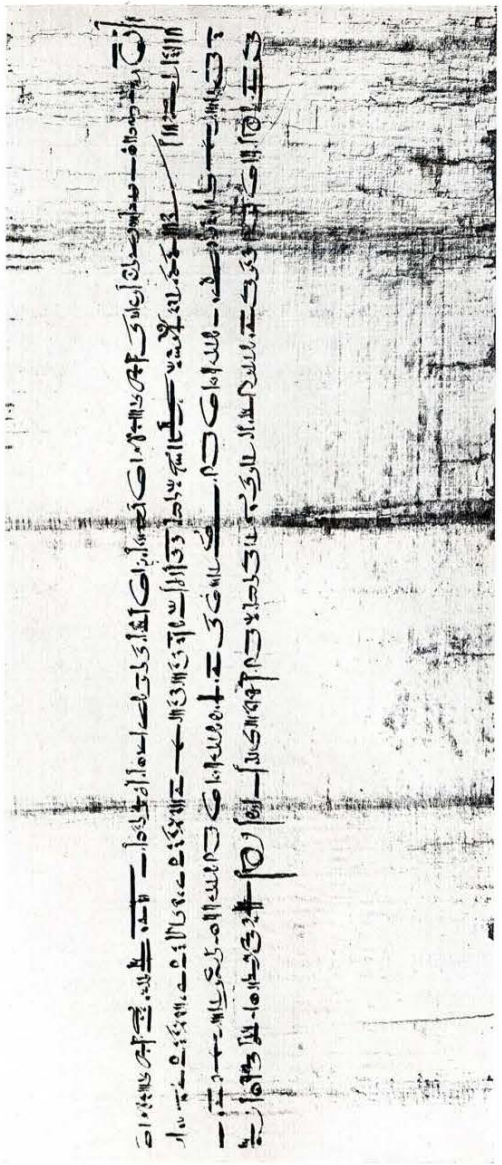
1. Stationsheiligtum Thutmosis' III. am heiligen See (1937).



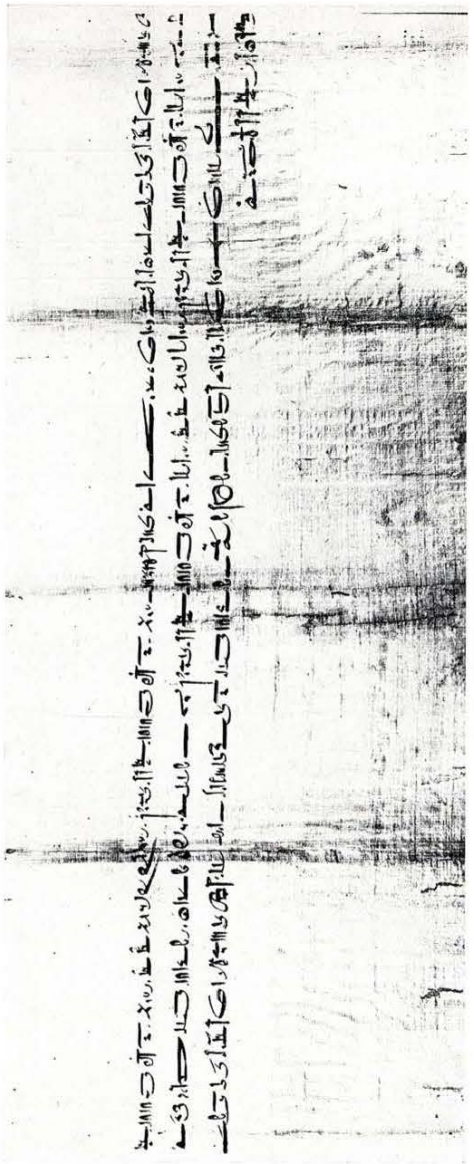
2. Alabasterschrein im Osttempel (1937).



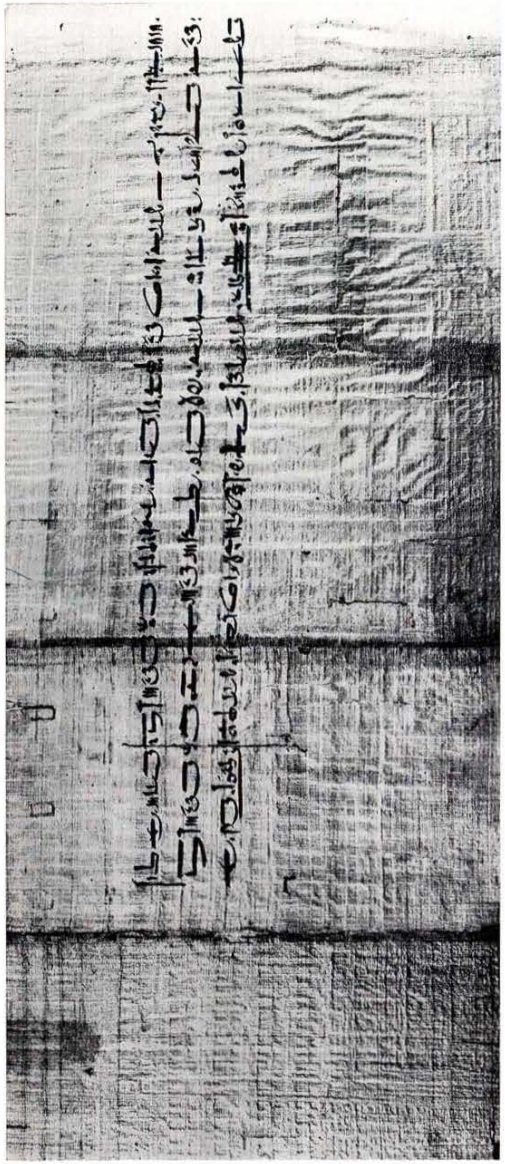
1—3. Statue naophore Berlin 21596 (Photo: Musée de Berlin).



Papyrus Oriental Institute 17481, recto 1.



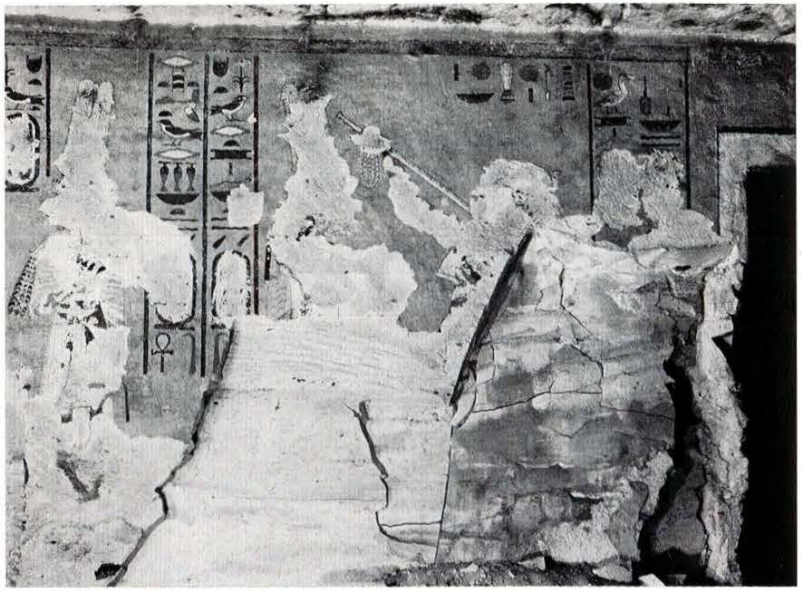
Papyrus Oriental Institute 17481, recto 2.



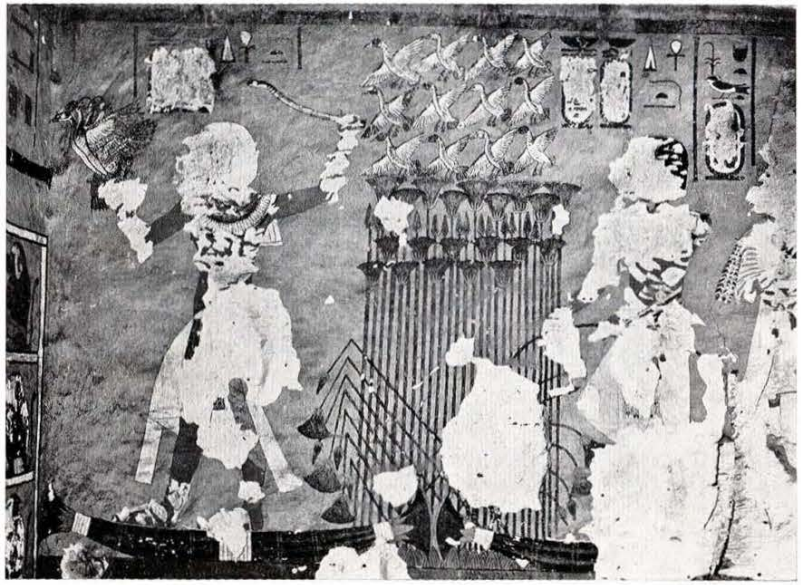
Papyrus Oriental Institute 17481, recto 3.



Papyrus Oriental Institute 17481, verso.

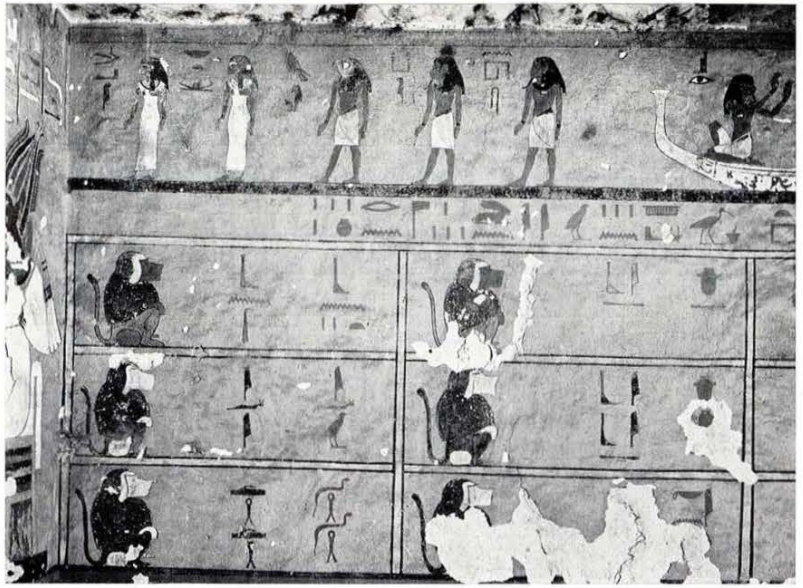


1.

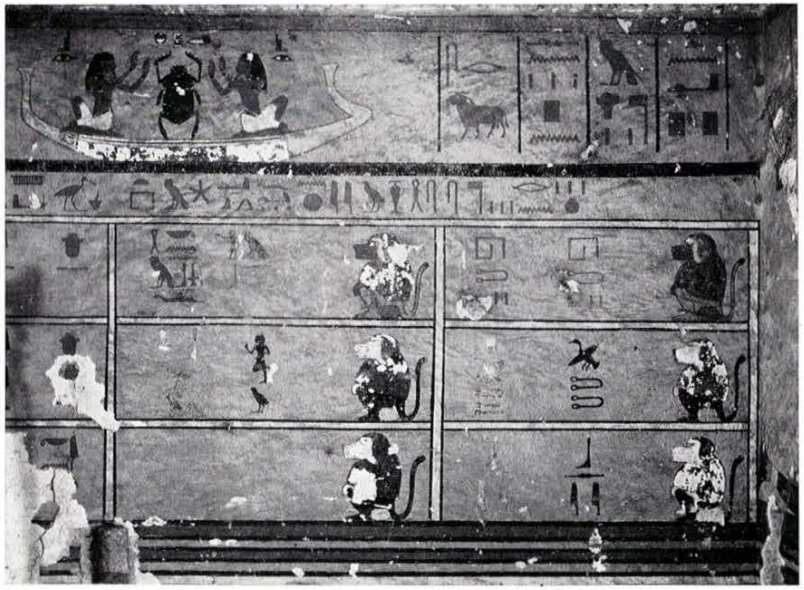


2.

1—2. La tombe du roi Aï. Paroi d' entrée.

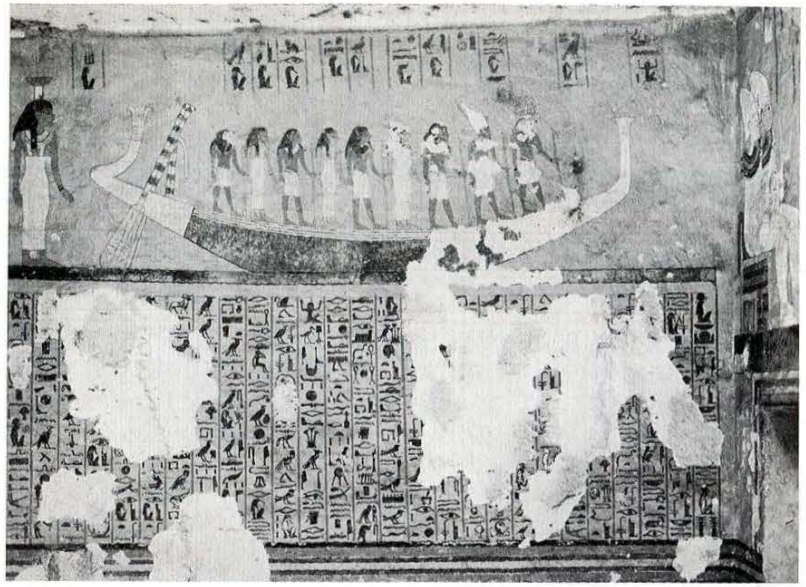


1.

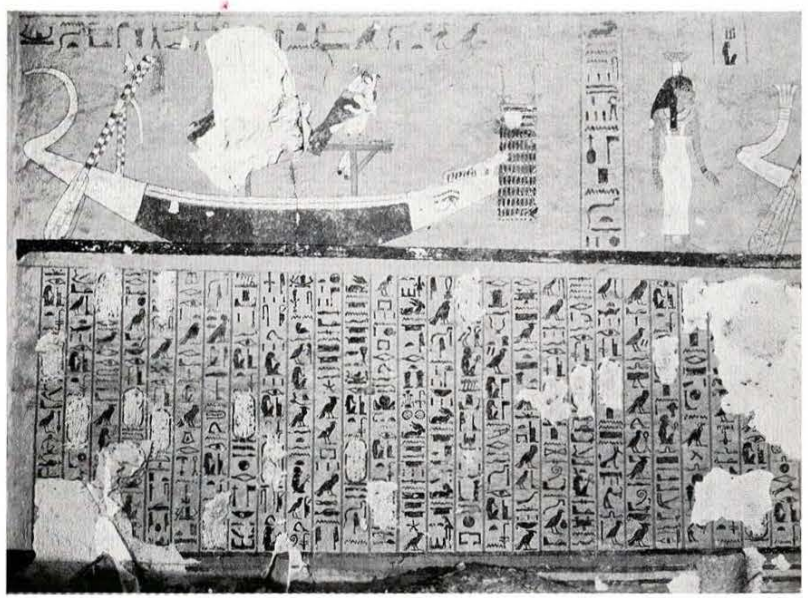


2.

1—2. La tombe du roi Aï. Paroi droite.

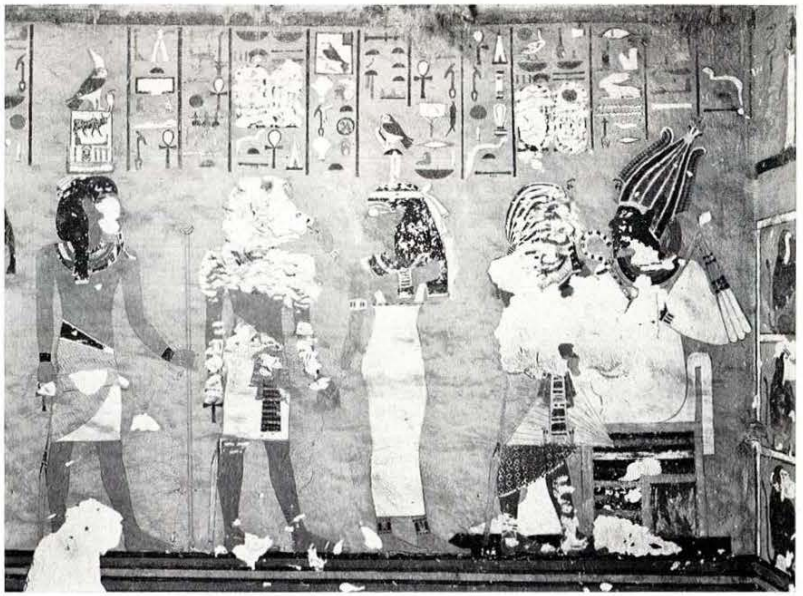


1.

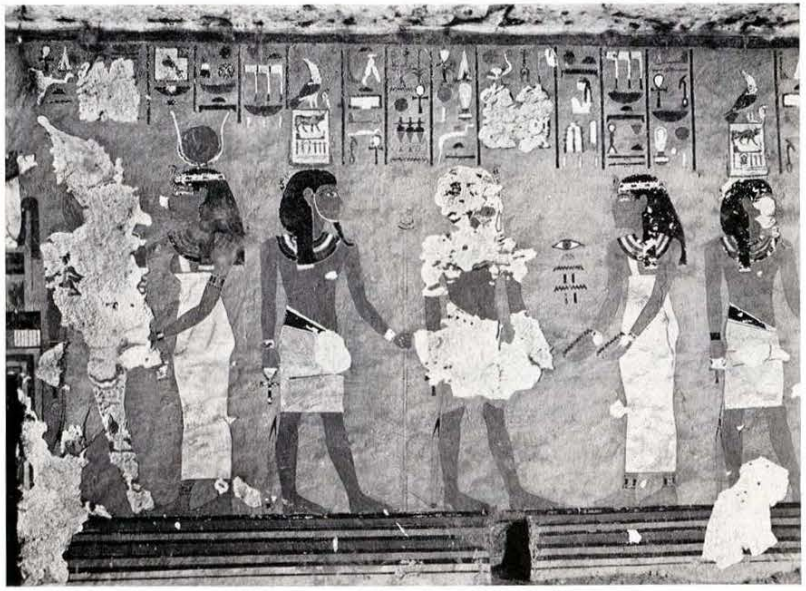


2.

1—2. La tombe du roi Aï. Paroi gauche.

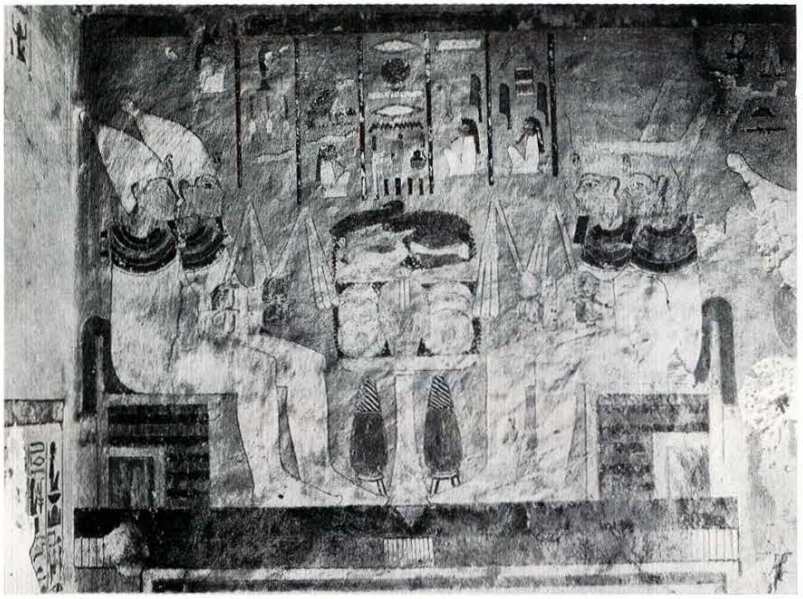


1.

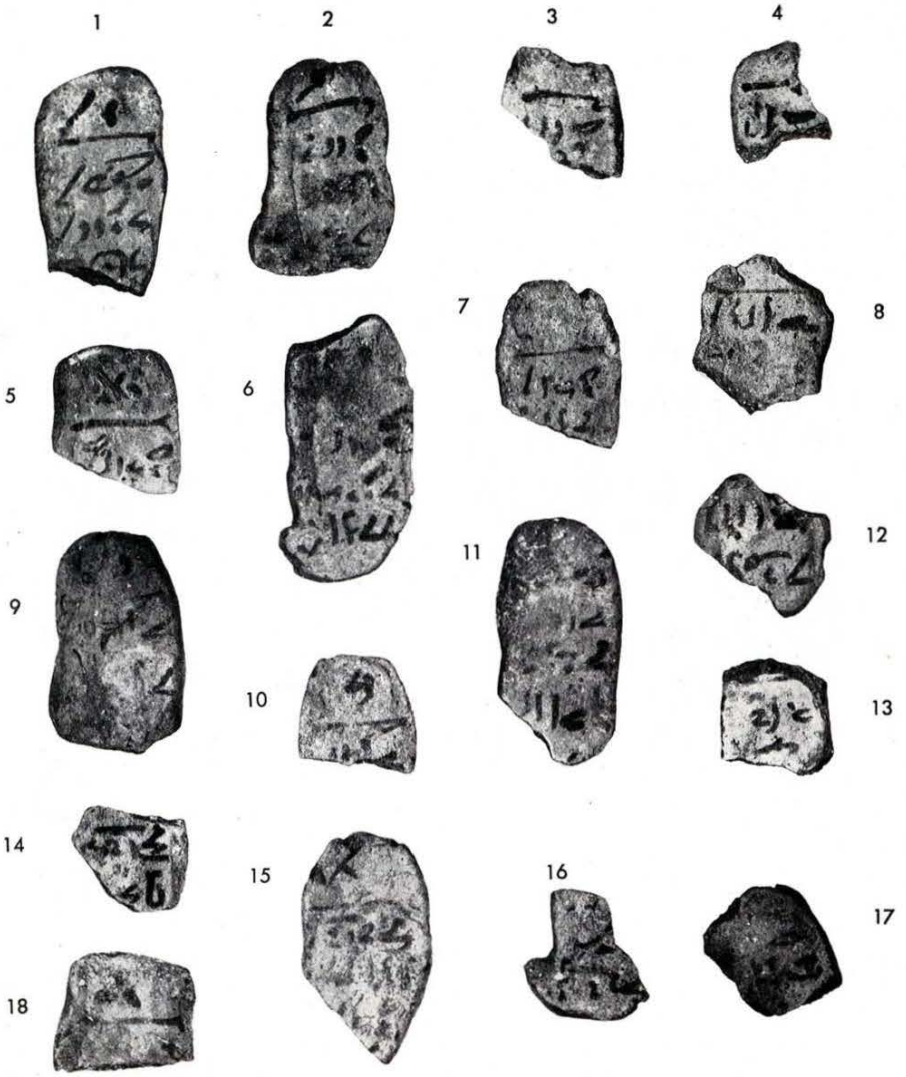


2.

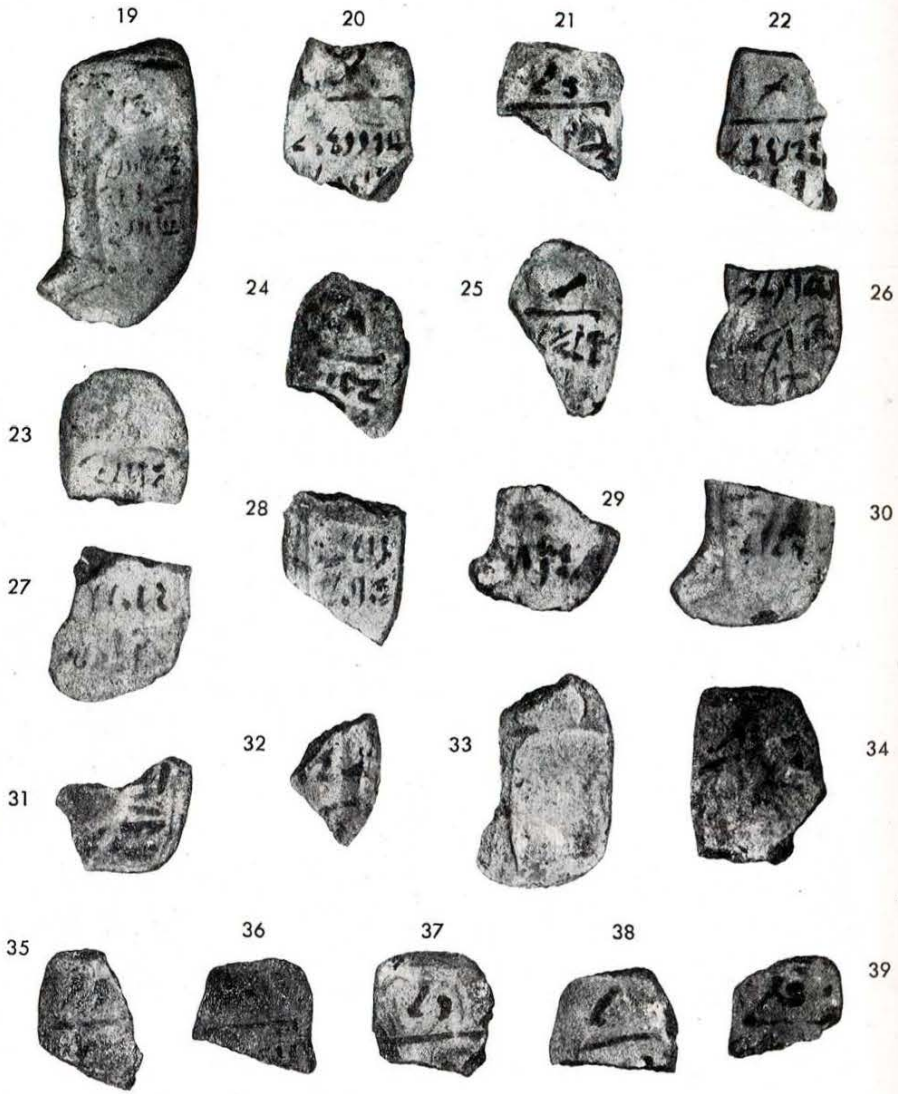
1—2. La tombe du roi Aï. Paroi du fond.



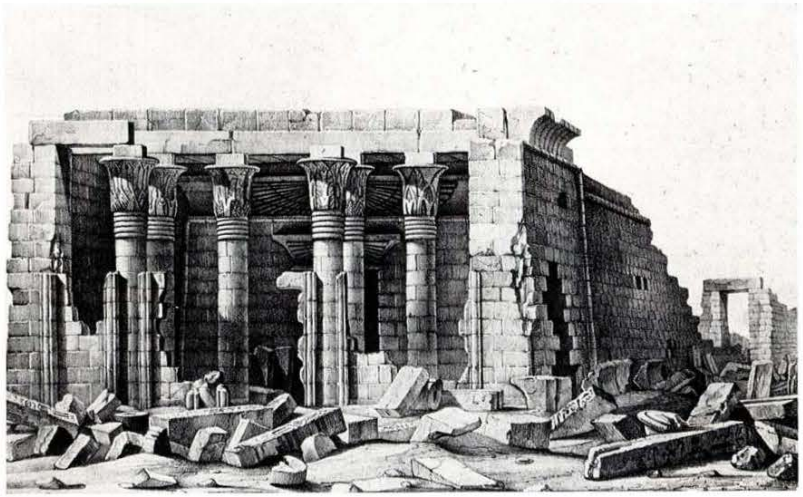
La tombe du roi Aï. Paroi du fond.



Les empreintes magiques du Museum of Fine Arts (Boston).

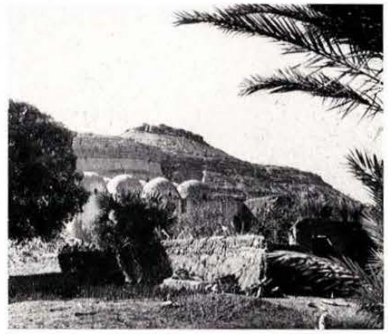


Les empreintes magiques du Museum of Fine Arts (Boston).

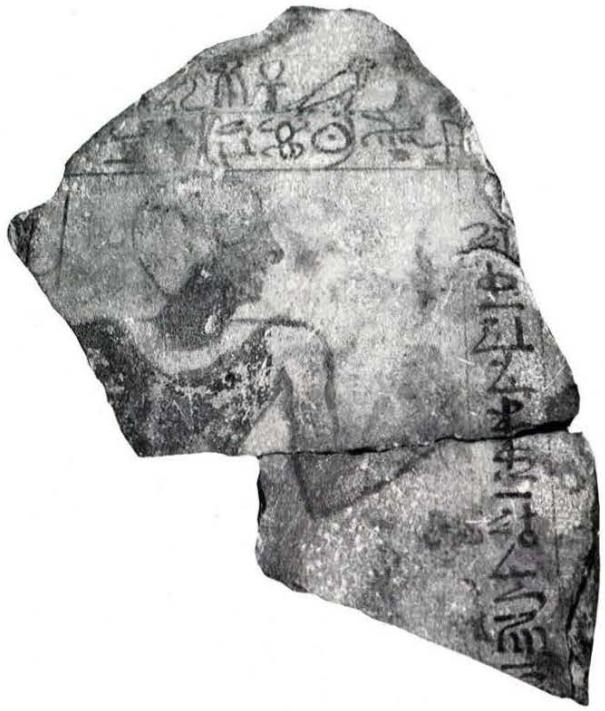


1.
Esna. Le temple du Nord, vu par Rifaud.





2. 3.
2—3. Edfou. Site probable du „Temple-Haut": le Deir Mari-Girgis, et la montagne des tombes
(Photos Jean Doresse).



Hieratic Stela — Obverse.



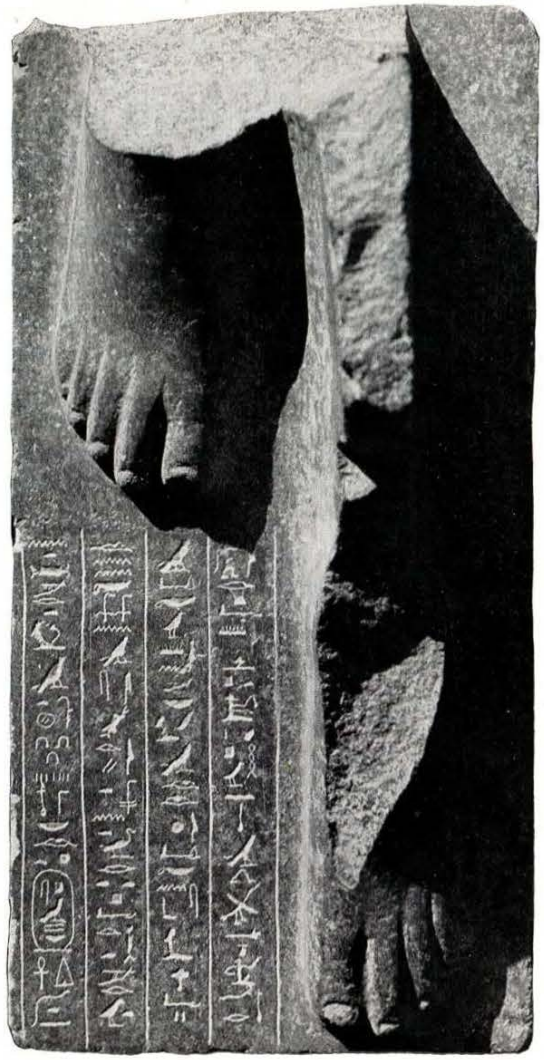
Hieratic Stela — Reverse.



Louvre. Sérapéum 4198.



Épitaphe d'Amasis.



Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amen-hotep-fils de Hapou.

EGYPTOLOGY
ARCHIVE
www.egyptologyarchive.com